

# الكلمة الملهمّة في الحكمة المحكّمة لوهاء الفلسفة المشتمّة

۱۳۳۸ھ

مضبوطة حکمت میں الہام شدہ کلمہ منہوں فلسفہ کی کمزوری کے لئے



تصنیف لطیف:

اعلیٰ حضرت، مجدد امام احمد رضا

ALAHAZRAT NETWORK

اعلیٰ حضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

رسالہ

# الكلمة الملقمة في الحكمة المحكية لوهاء الفلسفة المشتملة

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسعاً على عباده  
الذین اصطفیٰ الله خیراً اما  
یشکرکون بل الله خیر واعلیٰ  
واجبل واکرم اعوذ بالله  
من نزغات الفلسفة فما  
هو الا فل وسفه قال الفقیر  
عبد المصطفیٰ احمد رضا الحمیدی السنی  
الحنفی القادری البرکاتی غفر الله تعالیٰ  
لما مضی من سیئاته وما یأتی -  
سب ترفیض الله تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں  
کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے  
برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے شریک  
شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت  
کرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ  
کے دوسروں سے۔ وہ تو محض بے عقل اور حماقت  
کتاب فقیر عبد المصطفیٰ احمد رضا سنی حنفی قادری  
برکاتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں  
کی مغفرت فرمائے۔

بعونہ تعالیٰ فقیر نے رُو فلسفہ جدیدہ میں ایک مضبوط کتاب مسیحی بنام تاریخی

فوز میں درجہ حرکت زمین کبھی جس میں ایک سو پانچ دلائل سے حرکت زمین باطل کی اور جاڑ بیت تاقریت  
 وغیرہ امور حیات فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کے جس کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر بحمدہ تعالیٰ آفتاب  
 سے زیادہ روشن ہو جائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصول عقل سے جس میں نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذیل  
 لکھی جس میں وہ دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے درجہ حرکت زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا  
 کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں ان میں سے تعلیل پنجم یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ  
 طبیعت متضاد ہے۔ ششم یہ کہ زمین میں مبدل میل مستقیم ہے تو مبدل میل مستدیر محال۔ ہشتم یہ تھی کہ  
 زمین کا دورہ طبعاً و ارادۃً نہ ہونا ظاہر اور قہر کوہ دام نہیں۔ نهم یہ کہ حرکت زمین ماننے والوں کے نزدیک  
 یہ حرکت نامتناہی ہے تو قوت جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعات میں ثابت ہے کہ حرکت  
 وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادیہ اور زمین ذات ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصول فلسفہ قدیمہ کے ازباق و ابطال  
 کا دروازہ کھولا۔ ہم نے تین محل مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونہ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت  
 روشن ہوگی کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح بازیکہ اطفال سے زیادہ وقت نہیں رکھتا۔ یہ تذیل ان مقامات جلیل کے  
 سبب بہت طویل ہو گئی اور اس کی فصل چہارم دور جا پڑی۔ ولد اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمن  
 معروف بہ مولوی مصطفیٰ رضا خان سلمہ الملک المنان والبقاء والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے  
 ہوئی کہ ان مقامات کو درجہ فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخون یکجا نہ ہو۔ ایک کتاب  
 درجہ فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری درجہ فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز میں میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔  
 یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل انصاب بعون الملک الوہاب یہ ہے مستحق ہنس نام تاریخی  
 الکلمۃ المہمۃ فی الحکمۃ العہیکۃ لیوہاء فلسفۃ المشئیۃ۔ مسلمان طلباء پر دونوں  
 کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفہ مزفر فذکی شناسموی،  
 جہالتوں، سخاوتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونہ تعالیٰ عقائد حقہ اسلام سے ان کے قدم  
 منزلی نہ ہوں۔ فقیر کا درس بحمدہ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد  
 چند سال تک طلباء کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علوم ریاضیہ و ہندسہ میں فقیر  
 کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض  
 میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اعلیٰ س کی و لیں۔ جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین  
 معجزہ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ و علیہم اجمعین خاتمہ المحققین سیدنا ابوالقدوس  
 سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا: تم اپنے علوم دینیہ کی طرف متوجہ رہو

ان علوم کو خود حل کر لو گے۔ اللہ عز وجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے، حسب ارشاد  
 سامی یونہی تعالیٰ فقیر نے حساب و تجربہ و مقابلہ و لوگارتھ و علم مرتقات و علم مثلث کر دی و علم بیست  
 قدیمہ و حیات ہمدیدہ و زینیات و آرتھامطیتی و غیرہ میں تصنیفات خالقہ و تحریرات رائقہ لکھیں اور صد ہا  
 قواعد و ضوابط خود ایجاد کئے۔ محمد ثابتمحمد الشریعہ محمد اللہ تعالیٰ اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ  
 ان کو خود حل کر لو گے۔ فلسفہ قدیر کی دو چار کتابیں مطابق درس لطائف العظمت قدس سرہ الشریف سے  
 پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر کچھ اللہ تعالیٰ روز اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دور اور  
 اس کی غلطیوں سے نفور تھی۔ سرکار ایدہ قرار بارگاہ عالم پناہ رسالت علیہ الفضل الصلوٰۃ والرحمۃ سے دو خطیں  
 اس خازن زاد ہیکارہ کے سپرد ہوئیں، رافقا اور زود پایہ۔ انہوں نے مشغلہ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۵۴  
 برس سے زائد ہوئے کہ کچھ اللہ تعالیٰ فلسفہ کی طرف رُخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر  
 عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندہ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور  
 ان کی قباحتوں، مشناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبہ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین  
 والا تمکین اہل انصاف و ادین سے امید کہ حسب عادت متفلسفہ لے کر دلائل و انکار و اشاعت و  
 تشکیک بے ثبات و فارغ مجاہدات کو کام میں نہ لائیں۔ اُن کے اچلے اکابر ماہرین ابن سینا سے  
 جو چوہری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رد و طرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ  
 کا شیوہ ہی یہ ہے کہ سے

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزلی پر گرے پڑا خست

(جو بھی آیا اُس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور طارت دوسرے کے حوالے کر دی رہے)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اور صرف دو چار  
 کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۵۴ سال سے زائد ہوئے کہ اُس کا نام نہ لیا لغو  
 و فضول اباحت کی حاجت نہیں بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھتے، اگر حق پاسیے تو ابن سینا اور اسکے  
 احوال کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

و بالله العصمة واللہ یعول الحق وھو  
 یھدی السبیل وحبینا اللہ ونعم  
 الوکیل۔  
 اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے  
 بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے،  
 اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے  
 لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کارساز ہے۔ (ت)



اس کی تقریب فیوں سرئی ۱۰ صفر ۱۳۳۵ھ کو ولد اعزّہ مولانا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعظمی  
 مدرس عالیہ شہسرام جعلہ اللہ کا سہ ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مہندس نے دعویٰ کیا  
 کہ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے  
 آئیں گے، طوفانی شدید آئے گا، محاکب برباد کر دئے جائیں گے، یہ ہو گا وہ ہو گا، غرض قیامت کا نمونہ  
 بتایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض اباطیل بے اصل ہیں،  
 دوہا اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہو گا جس کا وہ مدعی ہے، نہ ہاؤ بیت کوئی حقیقت رکھتی ہے،  
 اس کے ضمن میں بعض دلائل ردّ حرکت زمین کے لکھے جب انھیں طویل ہوتا دیکھا جڈا کر لئے اور ردّ  
 فلسفہ جدیدہ میں بعونہ تعالیٰ کا فل و کافل کتاب فونر مبین لکھی اس کی تہ نیل نے ردّ فلسفہ قدیر کی تقریب  
 کی جسے اس سے جڈا کر کے بچھوئے تعالیٰ یہ کتاب الکلمۃ المہمۃ تیار ہوئی، والحمد للہ رب العالمین  
 اب ہم ان مقامات عالیہ کو ذکر کریں وہاں اللہ تعالیٰ و بد الوصول الی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ  
 ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چیزیں تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ت)

## مقام اول

اللہ عز و جل قائل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مزج کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند،  
 یہ مقدر نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔  
 يفعل اللہ ما یشاء فعلیٰ لہا یرید الخ اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔  
 لہ الخیرۃ۔ اختیار اسی کو ہے۔ (ت)

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے امدادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی  
 مزج کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں  
 ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ چننا چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے  
 اُٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے  
 دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اس فعلیٰ لہا یرید کے ارادہ کا کیا کہنا۔  
 اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ترنج بلا مزج ہے۔ دو متساویوں

میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرجع ہے اور ترجیح بلا مرجع میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہوا یعنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، یہاں واقع ہے، ہاں مبنی للفعول ہو تو محال کہ وہی ترجیح بلا مرجع ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے مگر الحمد للہ کہ افلاک و کواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عز و جل کا مختار مطلق ہونا روشن کر دیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پھر دے دیا۔ فلسفہ کا اذکار ہے کہ:

(۱) افلاک بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واحد مادہ واحد ہے۔ اگرچہ باہم افلاک کے بلاتبع مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحد مادہ واحد میں ایک ہی فعل نسق واحد ہو سکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔ لہذا ہر بسیط کی شکل طبعی گڑ ہے کہ وہی نسق واحد پر ہے بخلاف مشقت مرتبہ وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو ہر گزے آگ کا جو پھول اُڑے آگ کی شکل گڑی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل و متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

عن متظہر جو پوری نے اپنی ظلمت نازغہ سے علما شمس بازغہ کی فصل چیز میں کہا:

وجود الجسم بدون فاعل و انت کان  
غير ممكن لكن نسبة الفاعل الى  
جميع الاحياء على السواء فلا يمكن  
تعيين المحيز منه ما لم يمكن لطبيعة  
الجسم خصوصية معه  
جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن  
فاعل کی نسبت چونکہ تمام چیزوں کی طرف برابر ہے  
لہذا کسی خاص چیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے  
جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعت جسم کو  
اُس چیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو (ت)  
دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص چیز میں پیدا کر سکے جب تک طبیعت  
ہی کو اُس چیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

كذلك يطعم الله على كل قلب متكبر  
جبار ۱۲ منه غفر له۔  
یونہی ٹھہر کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ متکبر سرکش کے  
سارے دل پر۔ (ت)

لشمس بازغہ فصل و بالخری ان سین ان کل ما لا یکن علوا للجسم عن الیٰ مطیع علوی یکنو ۱۳  
لہ القرآن الکریم ۳۵/۴

برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجع ہو اور یہ محال ہے۔

فلسفہ ذہن اپنے یہ تینوں ابعاد یاد رکھے اور اب افلاک میں غور اپنے بتائے ہوئے اختلافات کی چابہ جوتی کرے ہم اولاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور پھر اسے اور ان کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں پھر سوالات گنائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کو جو فوس ہے جس میں محذب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک قر کے پیٹ میں چاروں منہ صر فلک اطلس سب سے اوپر اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور معدل النہار جس کی سطح میں خط استوا واقع ہے اسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زریں کو بھی اپنے ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جلد کو اکب سے وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پڑہ نہیں۔ **اقول** نہیں کہنا جرات ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں کیا استحالہ ہے کہ اس میں کچھ کو اکب ہوں کہ بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کو اکب مشہودہ سے بعض فلک اعظم میں نہیں بلکہ کمکشان اور نثرہ اور کف الغنصیب کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سما جی شکلیں ہیں ان میں صریح احتمال ہے کہ یہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بُعد منظر و قرب باہم ان کے اجسام متمیز نہ ہوتے ہوں ایک پھیلی سطح پر سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

**فلک ثوابت**، اس کا مرکز اس سے متحد ہے مرکز قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۴ دقیقہ جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور انکوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اس کا دورہ تمام ثوابت و نگارنگ مختلفہ اقدار کے اسی میں ہیں، ساتوں آسمانوں کے مشلات مرکز و اقواب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے موافق ہیں اس لئے ان کو مشلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں کو اکب کے سوا اور کوئی پڑہ نہیں **اقول** ضرور ہیں اور ہزاروں میں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود ہوتی ہے نزدیک اجید میں بیا سی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے جیسے عروق الزامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسر واقع، کوئی ۶۵ میں جیسے رکتہ الزامی، کوئی ۶۶ میں جیسے سیل یانی نسر طائر جدی الفرقہ، کوئی ۶۷ میں جیسے نیر الفلک، یوں ہی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

فلک زحل : اس میں پانچ بڑے مختلف اشکال ہیں (۱) قشعریزہ جو ہے کہ مرکز

۱۶ ٹالے تدویر ۵۰ دقیقہ ۹ ٹالے ۳ ٹالے۔  
فلک مشتری، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ٹالے

فلک شمس، اس میں چار پرزے ہیں، شکل وہی ہے جیگزری۔ صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس سمجھو۔ حامل کو یہاں خارج المرکز کہتے ہیں۔ اس کی چال روزانہ ۲۹ دقیقے، ۸ ثانیے ۴۰ ثانیے۔

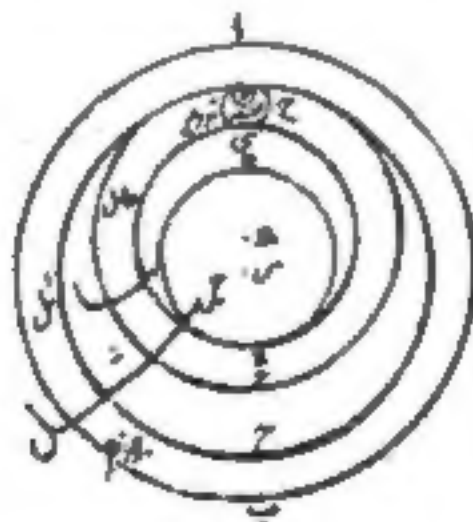
فلک زہرہ، سابق کی طرح پانچ پرزے، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۲۶  
 دقیقہ ۹۵ ثانیے ۲۹ ثانیے۔ باقی اسی طرح۔  
 فلک عطارد، سات پرزے ہے۔





۱۔ مثل مرکز مریخ مرکز عالم ہے اہم مدیر مرکزی پر اس کا متم عادی، ب ح محوی 'ل م'۔ ۱۵  
عادل مرکز ک پر اس کا متم عادی ج ح محوی مدار عادل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد  
مثل بدستور عادل ایک درجہ ۵۸ دقیقے ۱۶ ثانیے ۲۲ ثانیے مدیر مثل خارج شمس تدویر ۲ درجے ۶ دقیقے  
۲۴ ثانیے ۷ ثانیے۔

فلک قمر، چند پڑے ہیں لوط مثل مرکز مریخ پر، ب ح جو زہرہ ح مائل تیز مرکز مریخ پر۔  
متم عادی ج ح محوی ط ی۔ ۵۸ عادل مرکز ک پر۔ ح تدویر ط قمر مثل بدستور۔



جو زہرہ ۳ دقیقے ۱۰ ثانیے ۳۰ ثانیے مائل ۱۱ درجے ۹ دقیقے ۷ ثانیے ۳۰ ثانیے عادل ۲۲ درجے  
۲۲ دقیقے ۵۳ ثانیے ۲۲ ثانیے تدویر ۱۲ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانیے ۵۶ ثانیے، یہ تمام حرکات

مثل منطقہ البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدیر عطار و جوزہ و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقہ ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے غصہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ پڑے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروئہ تذکرہ میں ہے۔

## سوالات

(۱) اَقُولُ مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقتضی تھا کہ افلاک مثل زہن کرہ معصیت ہے جو ت بنے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جو ت کا اقتضاء طبع بسیط نے کس بنا پر کیا جس سے محدب و مقعر و سطیہ و قباہت بالانواع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالانواع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر الطباق ناممکن، اگر کئے جاتا تو یہی مگر جو ت میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اَقُولُ یہ مانع خارج سے ہے تو قصر ہوا، ایک تو افلاک پر قصر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کئے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

اَقُولُ مادہ تمیز بالذات نہیں باس صورت کے بعد تمیز ہو گا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہو سکتی، کیا نص علیہ ابن سینا فی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اس وقت تمیز ہی ہوئی کہاں، اگر کئے مادہ میں اسی کھنکھل شکل کی قابلیت تھی۔

اَقُولُ، اَوَّلًا مادہ باعتبار اشکال روح مادہ ہے ہر نفس کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہرگز نہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہو سکیں فلک پر کہ استحالة خرق و الیام کے مدعی ہیں وہ بہت مادہ سے نہیں بلکہ تسدید بہت سے۔

ثانیًا، مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبیعی ہے جیسا کہ مقام تخم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہو سکتی۔

(۲) فلک تو بیضا ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھومے یا مشکات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سنا نے تین مہل تحککات سے دیا،

(۱) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) ساقلات سے ان کے قطعات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مدار مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ہی ہے **اقول، اولاً** یہ پابند زمرے تکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے دوسرے سے اپنا ساقلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، وہ من ادعی فعدیہ البیان (جس نے دعویٰ کی دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سنا نے افلاک کثیرہ کو دیکھا انہیں مختلف بالادہ مان چکے ہیں کچھ کہ نجات پاتی۔ ہر فلک کے افلاک جزیرہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں مثل و خارج کی۔ فلک عطارد و زہرہ میں تین تین مثل و حامل و تدویر کی فلک عطارد میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جزیرہ و حامل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت و ضعیف رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گذرا۔ اور دو فلک زیریں میں اختلاف جہت بھی عطارد میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں مثل و حامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شمس نہیں زائد و حامل ہے وہ ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کو ہر سے آئی۔ یونہی تعلق و تشبیہ کے لئے مختلف راہیں لینا کیونکہ، حالانکہ سب پرزوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد پھر اختلاف یعنی جو۔

ثالث کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق و تشبیہ حرکت شرقیہ ہی سے ہو سکا مغرب سے نا ممکن تھا اور باقی آسمان کا مغرب ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبیہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں بر تقدیر اول اسے وجہ تخصیص ٹھہرائے کیسا جہل ہے۔ بر تقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

**ثالثاً** جوت دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گویا وہ مسلم ہے حالانکہ اس پر بھی وہی رد ہے۔ ہم نے آغاز کلام اسی سے کیا۔ اِن اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضا جوت نہ ہونا ہے وہ جو پوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

**رابعاً** ہاں غایت لہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزاء کی نسبت مختلف حیات پھر حیات کی تعین دیر کی تعین میں واضح کی تعین وغیرہ وغیرہ سب پیا بندی استعداد ہیں یا بطور استعداد۔ اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہرہ مادیاتم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ تخصیص فاعل کی طرف سے ہیں تعین بیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری واسے مجبوری۔ اللہ عزوجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ بچکیاں لودم توڑ دیاں کیاں بولو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے، زبان چاچا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا سارا شہرہ ڈھے جائے گا۔

جحد و ابہاء و استیقتہا انفسہم اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں انکا ظلم و علو اے یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔ (ت)

**خامساً** جو پوری وہی تو ہے جس نے فصل چیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کر سکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیص بے خصوصیت طبیعت کیسے کرے؟

نے فروعت محکم آمد نے اصول شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروغ مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہئے۔ ت)

جل و علا وصل اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالجہد روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین و آسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سلطنت وہ قاهر ہے جس نے منکروں سے بھی قبول و اچھوڑا۔

والحمد لله رب العالمین ۵ وخمس ہاں سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا وہاں خسارہ ہے۔

هنا لك المطلوب ۵ وقيل بعدا اور فرمایا گیا کہ دور ہوں ہے انصاف لوگ۔ اے

للقوم الطالبین ۵ اُف لکم و لکم تعبدون من دون الله بھتم جو تم پر اور اُن جن کو تم اللہ کے سوا رُجّے ہو۔ تم لا جواب ہو گئے اور فضول باتوں میں مشغول

وتبھتم ثم لا تؤمنون و



حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے قبایین بالذات ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے، باقی آسمانوں افلاک کثیرہ اقطاب و محاور و مناطق و جہت و قدر حرکت سب میں متوائف ہیں۔ یہ تشبیہ کیسا تین میں حرکت میں مفارقات سے تشبیہ یہ گنجائش ہے کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعہ حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل ہو جائیں اگرچہ بلی و جہر التعاقب۔

**اقول،** اور یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدیلی اوضاع ہرگز حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدیلی وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہو کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبیہ ہوا یا تمسخر۔

ثالثاً فرض کروم کہ تبدیل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے مفاد دوسری جہت سے ابطال کمالات تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبیہ ہے مفاد دوسری وجہ سے قبایین، دونوں متعارض ہو کر ماقلاً ہوسے اور حرکت نہ ہوتی مگر لغو حرکت۔

سابعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انہیں کھاتی ہوئی کھویوں ہی کو ہم دہراتا ہے۔ اگر اس قدر اوضاع تبدیلی سے تشبیہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کر کے تمہا جانا و اجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دہرانا حماقت بلکہ معشوق سے قبایین محض کہ حصول بالفعل کا تشبیہ حاصل ہو چکا۔ اب تجدید و تغیر ترا قبایین رہ گیا، اور اگر اُن سے تشبیہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہو جائے گا۔ نا محصل تشبیہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہو جائے گا، اول تو یہ خود باطل اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہو گئی۔ اب تمہنا واجب تھا۔

مخبراً قطع نظر اس سے کہ نا محصل کہی خود محصل کیونکر ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبیہ کیسی حاصل ہو سکتی ہے یا کیسی نہیں، اگر کیسی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثنائی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو محتجہ الحصول ہے اس کا کمالی نہیں ہو سکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اول تو حرکت باطل ہوتی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

ہو جائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکتِ فلک نہیں کہ کوئی حرکتِ فلک منقطعہ نہیں، بالجلد یا تویہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہر حال حرکتِ فلک باطل۔  
سادسا مفارقات تجمد و تغیر سے بری ہیں تو ان سے تشبہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیر و بے قراری میں۔

سابعاً مانا کہ یوں بھی کوئی تشبہ تھا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مزاج ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اُسے لیا۔

ثامناً بلکہ تشبہ بال سکون ابتداءً خود فلک کو ملتا کہ تغیر سے جُدا رہا اور حرکت میں اسے اصلاً تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے موجودہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ فرق جائز نہیں مانتے تویہ تشبہ اصلاً ان موصیات ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان موصیات کو بھی، خود ہی رائج تھا۔ یہ ترجیح مروج ہوئی۔ اس کی تحقیق مقامِ پنجم میں آتی ہے۔ اللہ اعلم۔

تاسعاً اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائماً التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاشراً یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل و ضائع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیجاب وضع ہوتا، فلک مشورۃ کا ملکہ (یہ پوری دسل ہیں۔ ت)

(۳) وضع کے لئے تعیین قطبین ضرور اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔  
اقول جو عقیدہ لیجئے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناسبی نفاذ ممکن اور سطح فلک پر غیر متناسبی عظیمہ ممکن، تویہ غیر متناسبی دسل غیر متناسبی سے ایک کی تخصیص کو کر ہوتی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

علمہ موافقہ عمل مذکور ۱۲ منہ۔

علمہ یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جو پوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے تخصیص قطبین و منطبعہ کا چاک نہ نوکرنے کو کہا ممکن کہ نفس شامرۃ فلک نے یہ (باقی اگلے صفحہ پر)

**اقول** نفس کے فعل کو استعداد مادہ و کار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے شخصیت کر دے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبق محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عز و جل سب سے اعز و اعلیٰ ہے، فہا لکھ لا قومنون (تخصیص کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) بر تقدیر اول یہ استعداد ہمیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آتش در کاسہ کہ ترجیح بلامرجح لازم طوشتی نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل تباہی کی کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے تو ضرور اس میں مبدع میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین و جہت و قدر و حرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، تو ہمیں یہ معلوم۔

(رد) اولاً اقول قابلیت استدارہ کی قطعی عنقریب مقام ۱۶ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

**اقول** جواب تو ابھی سنو گے مگر تعجب یہ ہے ان کے ادعا سے علم و حکمت پر کہ خلقت یہ اعتقاد کہیں اور خالق انا کہ عز وجل کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اسکی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجع ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ۔ نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام ہم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کر سکتا۔ اسی مستشرق جو پوری نے لایمکن ہنہ کہا ہے۔

ان ہم ولادعائهم العقل فضلا من	ان کا دعویٰ عقل ہی صحیح نہیں چر جائیکہ
ادعائهم الاسلام۔	دعویٰ اسلام۔ (ت)
عنه نقله اسيا لکوتی فی حاشیة	اس کو سیالکوتی نے شرح مواقف کے حاشیہ
شرح المواقف ۱۲ منہ۔	میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

لہ الشمس البازغة فصل و بالحرى ان یمنی ان کل مالا یکن خلوا الجسم منہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

عن شاعر اللہ تعالیٰ۔

**ثانیاً** ہر میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے مختلف ہو سکتا ہے (سید شریف)۔  
**اقول** نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں ہر میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیانہ کوئی نے کہ حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔  
**اقول** وہ دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کر چکے کہ فلک پر قہر جاتے۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناظر حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ یہاں مفقود۔

**ثالثاً اقول** تخصیص قطبین و قدر و جهت ماوراء کرے گا یا صورتہ جسمید یا نوعیہ یا فاعلی یا اجنبی ان پانچ میں حصہ قطبی ہے اور پانچوں باطل، اول و سوم بوجہ بساطتہ، دوم و چہارم بوجہ استوائیہ نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قسری۔ جب اس شیئ کا بطلان نامعلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوئی۔

**سابعاً اقول** مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کر دیا ہر معارضہ پر مستدل یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کر چکا یہ استحالة جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور مانع ہے گوہیں نہ معلوم ہو، یہ سب منطقی میں ان کا امر گنانا۔

(۴) **اقول** فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۱۲ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۵ ثانیے ۵ ثانیے ۲۶ راجع ہیں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہتے فلک کی حرکت ارادہ ہے اس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

**اقول** یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ اس کا مقصد و تبدل اوضاع تھادہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصد یا بعد ضل ہے اگر بلا حرکت وصول ہو سکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصد جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصہ مقصد میں تعویق ہے اگر لئے یوں تو ہر امر سے امر سے متصور ہے تو ہر مقدار اختیار کرنا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے امر سے کیوں نہ کی۔

**اقول** ضرور ہوتا اور تمہیں اس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع ہے اس کے ناممکن کہ نفس ارادہ کو مختص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصد حاصل



اگر کئے زمانہ ایک مقدار میں ہے اور وہ اسی قدر حرکتِ اطلس سے حاصل کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

**اقول** کیوں اُٹنے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اُسی کی حرکت سے ہوتی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کہ اُسی کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم بیش ہوتا اور کچھ طرح نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانہ کا بدن بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منقطع پر کون عامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ انگوں کا خیال تھا یا جتنا تبدیل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معین کیا، وہ تعیین کیا ہے، مادے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بغرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اُس سے بیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انہیں تقاطع کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے سے سادہ رہے

اتنے سے سادہ رہے جو مجھے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو ستارے ہوتے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادہ سے پھر ستارے

یہ ہر سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ نہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئے مثلاً شعری یافانی

کی جگہ شامی، شامی کی جگہ یافانی، فسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ تو یہ سوال کہ درون سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی

قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کوکب کو حرکت نکل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکر

نہ ہوئیں۔

(۱۵) اقول ستارے ذی لون ہوتے کہ نظر آئیں باقی جسے بے لون رہے کہ نظر نہیں آ سکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶) اقول ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔  
 (۱۷) اقول ۷ سے ۶ تک آٹھ سو سو ساتوں ستاروں پر بھی دار ہیں۔  
 (۲۵) اقول ایک ہی فلک کے پُرزدوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔  
 (۲۶) اقول فلک عطارد و قمر میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔  
 (۲۷) اقول ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں کیوں نہ ہوا۔

(۲۸) اقول ہر حاصل اور اس کے دونوں سمتوں کے مخصوص دل میں جن سے کسی بیشی غیر متناہی و چڑ پر فلک ہے حاصل جتنا چڑا ہوتا تم پتلے ہوتے دبا لعکس اس خاص دل کی تعین کس نے کی تو کسے عامل کی تردید جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثابت کا دل ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔  
 ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی کیوں نہ ہوتی۔

(۲۹) ہر تہ میں ایک طرف رقت ایک طرف غفلت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب سخن میں اختلاف جب نہ شکل میں کیوں منع ہو گیا ضرور ہے کہ بسیط کی شکل گروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد کہ دو فعل مختلف بالانواع ہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خط اور نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلف ہیں یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہونے والوں کے سخن کا اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا۔ بطور سید شریف قدسی صرف اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی منوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا مدی یا شلخی ہونے میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہو گا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف سخن سے جسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل گروی بھی ہوتا باطل ہو، اور یہ تمام ہیئات و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد سخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

واحد سے مادہ واحد میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلا مرجع میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجع درکار وہ نہ بسیط کا مادہ ہو سکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم عادی کی رقت جانب ادج اور غلظت جانب حقیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۰ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً برتمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بانوع ہیں۔

سابعاً یہ فلاسفہ اپنی بیات میں برتمم کی انتہاء ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ عادی میں ادج اور محوی میں حقیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ بتایں انواع ہیں۔ خواصاً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنائی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بانوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت ابعاد و ملاقی نہایت سے خود ہی پیدا ہو جائیں گے پر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہوئی کیا دشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلا مرجع گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی مدسی شبلیہ کی کوئی مثلث مربع خمس حتیٰ کہ متمم کی طرح حیات مسطویں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ و شمول قابلیت ایک کا اختیار اسے روا نہیں تو بسیط کا جتنا ہی محال ہوا اتنی فاعل بمنزاکو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مقرر نہیں پاسکتے۔ واللہ الحجة البالغة۔

سابعاً سب درکنارہ کرہ محوت و سبہ خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں، آٹھ مصمت ۳۵ محوت، اگر اسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکارا اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم نکلیا ست پر قسم لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم و بیش کیوں نہ ہو سکی (مواقعت) اگر کہتے حامل اتنا ہی دل دکھتا تھا۔

اقول، اولاً اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھروسے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنا سے پر

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویری حاطوں میں جس جس جگہ میں اس کی تخصیص کسی نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سورے سے طبیعت واحد نے ذرہ واحد میں یہ طیان پڑنے حاطوں میں یہ غارجن میں

تدویری میں تدویروں میں یہ غارجن میں کو اکب میں کیونکر بنا کے یہ مختلف افعال کدھر سے گئے (مواقف وغیرہ) اس کے چار جواب ہو گئے،

(۱) سب سے بالاسب سے نزالا فلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لئے پھرتے ہو

یہ حامل غارج تدویری ستارے سیارے چاند سورج سب ذرے فرنی اور ہم ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان ذرے ہو اور سپاٹ ہیں نہ کوئی پڑزہ نہ ستارہ۔ انصاف سمجھئے اس سے بڑھ کر

اور کیا جواب ہو سکتا۔ جو پوری بچا رہ اسے نقل کر کے اس کے سوا اور کیا کہے لا انا، پیدا علم

الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی رویش ہیں حالش میرس (یعنی اس کا چہرہ

دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ ت) اس حناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا

منقولہ مگر فاعل متاخر و جلالہ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا، باقی تیسوں جوابوں نے فاعل متاخر مان لیا مگر خود و انکار برقرار ان کی سنئے۔

(۲) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہو سکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں

جانب قائم سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی)

افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گایا اپنا استبداد اول معذور اور ثانی

ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مرخوفہ باطل و مردود۔ لاجرم جو پوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا

کہ طوسی نے ایک گھر بنا دیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر خچ لیں اوکھن گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا امور نوعیہ فاعل نہیں۔ اور

بعض نے ستارے بعض نے تدویری بعض نے حال بعض نے غارج رنگ رنگ ذرے فلک کے جرم

سے الگ کر لئے تو تدویریوں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہوا چاہیں اور حامل و حصار ج

غیر مرکز پونچھے تو تمہوں کی کلیاں آپ ہی ذرہ پیدا ہوتیں (ایض طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی

نہ کئی۔



اولاً جب مادے میں مختلف استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔

ثانیاً اقول پہلے مادہ متشابہ میں سے ہرگز ایک صورت فوجیہ کے لئے کس نے خاص کیا ہر صورت اور ہر کڑے پر کیوں نہ فائز ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہو کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (سید شریف) اور اس پر وہی رد ہے جو جواب بت پرگزرا۔ علامہ سید قدس سوانحی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و قلم نے اسے بخوشی قبول فرمایا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جو پوری کے دل سے پوچھو کہ آسے چل گئے قد بنی قصداً و ہمدرد مصراً و بطل تحقیق اس نے عمل بنایا اور شہرہ و خرایا، دلیسل الدلیل و انشم اصول کثیرہ۔

(۵) جو پوری نے ان سب جوابوں کو رد کر دیا اور اقرار کیا کہ یہ سوالات بہت پیڑھی کھیر ہیں اور یہ کفر کی ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ ان سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جو پوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے نفع کے بعد آپکے جو تمہیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فائز ہے پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ غلیکات کثیر کو سب مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوتی کہ ان میں بعض بعض جوف میں ہیں اور بعض بعض کے سخن میں اور جو سخن میں ان میں کچھ مرکز محیط و کشائی کچھ ہیں۔ ناچار آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح بے جوف ہوتے تو جس طرح ان کے جوف دار ہونے سے قوت فعل میں کثرت ہوا یہ نہیں ان غاروں اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہیے کہ سب کی سطح کوئی جو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور پرزے نہیں بلکہ یہ تو یہ مراد ہے کہ جیسے موائید میں عناصر کمر و انگسار پاک مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں دیا کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خاصہ تدویر تمام ان میں ہر پرزہ بسیط ہے، انتہی۔

اقول تجز کی شامت دیکھی کیا کی انکی بڑاتی ہے۔

اولاً تمام کتابوں میں دھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو استغناء دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پرزے بسیط ہیں۔

ثانیاً مزاج نہ سمی اجوار تو ہیں وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف کیسے، حل الی فی بساطت کہاں۔

تَعْتَرِفُونَ شَمَّ لَا تَصْرَفُونَ مَرَبَّنَا لَا تَزْغِ  
 قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ  
 مَرْحَمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ، وَصَلَّى اللهُ  
 تَعَالَى عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَ  
 آلِهِ وَصَحْبِهِ بِغَيْرِ حِسَابٍ - آمِينَ !  
 اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ پر، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغیر حساب کے۔  
 اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

## مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں مقول و غیرہ کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ ہل من خالق غیر اللہ (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ ست ۷)  
 بجز اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خالقِ عظیم کو صرف ایک شے عقل اول کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت مقول کے سرمنہ جتے ہیں وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنا سے عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشور و فلک قمر بنا سے پھر عقل عاشور نے ساری دنیا گھر ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی۔ اسی لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہ ایمان میں برہنہ ہے۔ اور عقل سلیم خود محاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرے دو حرف مختصر اس پر بھی نگہ دیں کہ راہ ایمان سے یہ کاشا بھی باز نہ عز وجل صاف ہو جائے۔ یہاں اطمینان سے فلاسفہ کی راہ یہ سمجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدد جہات بھی نہ ہو اُس سے ایک ہی شے صادر ہو سکتی دوسری کسی شے کا اُس سے صدور محال اور واجب تعالیٰ ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی بیچ۔ وہ جبنا اپنے اس مطلب پر

دلیل لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لحد و لانسلمہ (کیوں اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعویٰ و دلیل کو پاتمہ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضرت تھانہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع بھیہ تھا و واحد کے بارے میں اُن کا دعوٰی اور اُس پر اُن کی دلیل ہے۔ مولیٰ عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ و متعالیٰ ہے تو اس دعویٰ سے نہ خالقیت و مگر اشیا، اس سے منسوب ہو سکتی ہے، نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ انھیں کی جوتی انھیں کا سر جو۔ خبثائے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل ثانی اور خلقت تاسع کا مادہ اور اس کی صورت اور اس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہاتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے ذکا۔ و عقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فلک میں تراجم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو تئیں کیا کافی ہوں گی انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجودی نفس۔ بعض اور چمکنے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جو ہر دھرتے ہوئے ہیں۔ بیولی و صورت انھوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ نہ گیا انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبداء اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جو ہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ اندازہ الی آخرہ۔ خبثاء کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو مجبور متعہ و اشیا، مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اُس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح و تفصیل و تقیم و کیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و تجہیل پھر حقیقت و واقعہ کی تبیین و تسجیل کر کے بعون عزوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعویٰ الواحد لا یصد ما عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے،

محکم بتوفیقہ تعالیٰ اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر و کافی کلام کر دیں گے نہ اس لئے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعون تعالیٰ ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الہیہ میں روشن ہو گا جس میں رائیں مضطرب و متحیر ہیں۔ وبالله التوفیق ۱۶ منہ غفرلہ

وبالله التوفیق۔

**اولاً اقول** عقل اول میں ایک جہت اور چار ہی وہ اس کا تخصّص اس جہت سے  
ایکاویوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں نکل ہے۔

**ثانیاً اقول** فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں

عقل علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہیں موثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے  
نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذات علت ہے اگر نفس ذات موثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر  
معلول کے لئے علت میں خصوصیت جداگانہ لازم آئے اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے  
اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں  
تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات  
پر زائد ہوتی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جز علت  
اب اس کے صدور میں کلام ہو گا اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو صادر ہوں میں محصور، واحد  
اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی کی گئی۔

**اقول** اولاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض اب بھی محال  
ہو گیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جہل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق  
اعتباری قطعاً حاصل ذات میں حیث التخصیص یعنی ذات میں حیث حی نہیں تو دو جہتیں اب یہی حاصل  
اور واحد محض کہ نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہونہ رہا ناقص۔

**ثانیاً فائدہ جلیلہ : اقول** وبالله التوفیق (میں کتابوں اور توفیق اللہ تعالیٰ  
سے ہے۔ ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو گیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی  
علت فاعلی و منفی وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہو اور لوازم  
ذات مجہول ذات نہیں ہو سکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے تقرر خود بھی ایک لازم ذات  
ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے، تو لازم ذات اگر مجہول ذات ہو اپنے نفس پر دو یا تین مرتبہ  
مقدم ہو لا جرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوق ہے اگر ذات  
مجہول ہے یہ بھی بعینہ اسی جعل سے مجہول میں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات ان کا جعل جداگانہ  
(باقی اگلے صفحہ پر)



یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زائد ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے۔ یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معنی کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب یہی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

**ثالثاً قول** جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی کسی تو حسب تصریح دلیل غلط سننے انکی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوں گی تو نہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعتراضات کو یہ واحد سے صدور متعہ دہر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر تناسلی کا دو حاصل میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا فلک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعہ دہر بلکہ غیر تناسلی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کمال بھی نہ کیا۔

**سابعاً قول** جب عقل اول میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کر وہ بعض کا ایجاد ایک ایک جہت سے کرے (والتیہ لفظ ہمارے قلب پر تعقل ہوتا ہے مگر کیا کیجئے کہ مشرکوں کے مزعم ہی پر انھیں نیچا دکھانا ہے) اور بعض کا دو دو جہتیں وصل سے تخلیقیت مخرج امکان و وجود یا مجموع امکان و وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہت کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب چھ جہتیں صادر ہوں گی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مگر ہے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں نہ ذات کے نہ کسی کے جیسے صفات باری عزوجل کے لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذ اللہ ایجاد یا اختیاراً مجعول و صادر عن الذات۔ اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضہ وجود میں جبکہ اس کا وجود واجب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علت احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عیود اعنی انہ اشاعہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلیل واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ فغر لہ۔

پندرہ ثنائی ، ستریس ثلاثی ، پندرہ رباعی ، پانچ خماسی ، ایک ششاسی ، جملہ ساٹھ ہر وجہ پر ایک  
شخصی صادر ہو۔ اس پر ساٹھ وجہیں اور بڑھیں گی۔ یعنی ہر ایک کی مصدیریت ان ۶۰ میں وجہ اجتماع  
لیجئے۔ پھر ان وجہ اجتماع کی ان پہلی وجہ اجتماع سے وجہ اجتماع لیجئے۔ اور اس مبلغ کی قدر  
مصدیرتیں بڑھائیے پھر ان میں یہی اعمال کیجئے اور ان کی مصدیرتیں لیجئے یہ سلسلے قطعاً غیر متناہی ہوں گے  
تو ایک عقل اول سے تمام دنیا کی غیر متناہی چیزیں صادر ہو سکیں گی تو ثابت ہوا کہ نہ عقلیں محض  
لفظ ہیں۔

خاصاً جملہ عقل اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بنا گئی عقل ثنائی کے سرگنتی کی دو  
دیکھیں ، عقل ثالث و فلک شامی ، یہ نہ دیکھا کہ فلک شامی میں کتنے ستارے ہیں یہ کروڑوں وجہیں  
وہ کس گھر سے لائے گی (مواقف)۔

**اقول** مجازین یورپ کہتے ہیں کہ ہر شل کی بڑی دوربین سے دو کروڑ ستارے گن لئے ہیں  
اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں پھر ہر ایک کے لئے تیسہیں قدر تعین عمل تعین لون ثابت  
دو ہی کروڑ ہیں تو آئندہ کروڑ صادر تو یہی ہونگے۔ پھر ان کی حرکات مختلف ہیں تو ان کے لئے تدویریں  
ہیں ان تدویروں کی تعین قطر تعین موضع یہ کتنے کروڑ ایک عقل ثنائی کے سر ہوئے۔ علائقہ آسانی  
نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کہ فلک ثابت کا مبدع عقول کثیرہ ہوں۔

**اقول** (۱) ان کے مزعم کا رد اور ان کے قلم کا بیان ہے کہ اپنی مخرج عقول سے  
جو کہ جائز مانتے ہیں حتی عز و علا کہ معاذ اللہ اس سے عاجز جانتے ہیں۔

علاء اب۔ اج۔ اد۔ اة۔ او۔ ب۔ ج۔ پ۔ ح۔ ط۔ د۔ ذ۔ ر۔ ز۔ س۔ ش۔ ص۔ ع۔ ف۔ ق۔ ک۔ گ۔

علاء اب۔ ج۔ اب۔ ب۔ اب۔ ا۔ اب۔ و۔ اج۔ ا۔ اج۔ ا۔ اج۔ ا۔ اج۔ ا۔ اج۔ ا۔ اج۔ ا۔ اج۔ ا۔ اج۔ ا۔

ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ط۔ ب۔ ح۔ و۔ پ۔ ح۔ و۔ ج۔ ح۔ و۔ ج۔ ح۔ و۔ ج۔ ح۔ و۔ ج۔ ح۔ و۔ ج۔ ح۔ و۔

عکھ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔

اج۔ ح۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔ ب۔ ج۔ و۔

عکھ اب۔ ج۔ ح۔ و۔ اب۔ ج۔ ح۔ و۔ اب۔ ج۔ ح۔ و۔ اب۔ ج۔ ح۔ و۔ اب۔ ج۔ ح۔ و۔ اب۔ ج۔ ح۔ و۔

عکھ اب۔ ج۔ ح۔ و۔ ۱۲ منہ غفرلہ

۱۳ منہ غفرلہ ۱۴ منہ غفرلہ

(۴) مصدریتوں میں ہماری تقریر میں چکے، اب عقل غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئینگی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدا عقل واحد باعتبار جہات نامحصور ہر آخر میں خود زود فرمایا کہ واقعہ کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

**اقول** یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعا میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پاؤں رخصت دینا ہو گا۔

**سادسا اقول** اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضہ و وجود۔ بہر حال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلب غیر متناہیہ کہ اختیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزوجل کے لئے ہیں کیوں نہ جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجد و موجد میں تغایر قطعاً لازم، تو جب تک موجد پر سلب موجد نہ صادق ہو ایجاد ممکن نہیں۔

**سابعاً اقول** خود بھی صفات الہیہ کے قائل ہیں اگرچہ میں ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مفر نہیں تو قطعاً لا بشرط سشی و بشرط سشی کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتباراً سے بشرط سشی کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لا بشرط سشی کا کیا نہیں اگر اُسے لا بشرط سشی کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہو گا۔ اس شدید بنیائی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط سشی کا مرتبہ لیا کہ اُسے متادور بنائیں اور واجب میں لا بشرط سشی کا کہ معاذ اللہ اُسے عاجز ٹھہرائیں۔

**ثامناً اقول** خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں مؤثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضہ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ میں ذات ہو و لہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تعالیٰ میں وہ خصوصیت اس کا ارادہ اذلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقیناً وہ حیثیت بھی ذات میں حیثیت حسی حلی کے علاوہ تھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ اذلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا۔ جیسا اس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط کثر معلومات سے

عہ یہ جواب بنگاہ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کر کے آخر میں خود علامنے اسکی طرف ایسا کیا مگر غرض

اُس میں کھڑے ہوا غایِ توفیقوں (تو کہاں اونگھے جاتے ہو۔)

تاسعاً قول خود ہزاروں چیزیں عنایت الہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوئے افلاک میں نپڑے تداویر کو اکب وغیرہ وغیرہ یہ کلمہ اضافات عنایت الہیہ کا کلمہ اور وحدت محضہ پر مؤثر باحد و برکثر عن الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ادا دہ میں کیوں ہو گا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے غائی تصور فوٹ (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ ت)

عاشراً اقول حقیقت امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محض مرتبہ ذات ہے اور مرتبہ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزوجل ایجاب سے منزہ، وہ قائل بالذیجاب نہیں بلکہ عنان بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ و علم و قدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبہ صفات میں، اور مرتبہ صفات اس وحدت محض کا مرتبہ نہیں فانی لہجہ حرون (تو کہاں اونگھے جاسے ہو۔ ت)

حادی عشر اقول یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے کلام موثر من حیث هو موثر یعنی موجود و مفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے اس کا فاعل و موجد بنے نیز وہ خصوصیت و نکات جس کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات و تقرر و تعین اور وہ خصوصیت سب قطعاً اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے معہ ہونا محال تو موثر من حیث هو موثر کا واحد محض ہونا محال لہذا تم نے اسے ایسا ہی فرض کیا و صفت منوالی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کر لیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شئی صادر ہوگی ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس کے کچھ شے کے صدور عدم صدور کی بحث نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر اقول ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف غلط و تعریہ میں کہ خارج میں ہے اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایسا موضوع میں نفس ذات میں حیث علی علی طور ظاہر نہیں بلکہ من حیث التأثير و امور شرائط تاثیر میں سب طور ظاہر ہیں اگرچہ لفظ اجمالی میں تفصیل لطیفۃ الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لفظ یقیناً ظہور نفس کا لفظ ہے۔ اور بار بار اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگز نہ غلط و تعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کر سکتا۔ جب موثر موثر من حیث موثر کا لفظ ہوا یہ غلط ہے پھر تعریہ کہاں تو ایسا موضوع ذہن میں ہی نہیں ہو سکتا۔ اگر نفس ذات کا لفظ نہ کرو گے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفس کا بڑا ہر محال، تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا، یہ اولاً بحث سے بیگانہ ثانیاً خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شئی کا بھی موجود نہیں ہو سکتا تو الا الواحد کہنا حاکمیت خصوصاً حضرت عزت عزت عزت کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الہ نہیں اور جو الہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورت باطلہ کے لئے اور طعنا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ طرفہ کر انہیں مان کر بھی آپ کی خالیت نہیں جتنی جس کے روشنی بیان کس چکے تو مجنون ہو کر بھی نہایت نہ لی و ذلک جزاؤ الظالمین (اور ظالموں کی یہی جزا ہے۔ ت۔) الحمد للہ! فلسفہ مغرورہ کی الہیات باطلہ سے انہیں دو مسئلوں کا رد تمام ارکان فلسفہ کو متزلزل کر گیا۔ اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوہام خیالات خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیأت کے وہ مسائل و نظام جن کو شرع مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا اُن میں خلافت کی حاجت نہیں۔

و ذلک بفضل اللہ علیہنا و علی الناس  
ولکن اکثر الناس لا یشکرون۔  
مرتب اور نہ صحت است اشکر نعمتک  
التي انعمت علی و علی والدی و انت  
احمل صالحا ترضاه و احمل علی فی ذریعتی  
انی ثبت الیک وانا صفت المسلمین  
و الحمد للہ مرتب العلمین علیہ  
یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر  
اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اسے میرے رب!  
میرے دل میں ڈال کر میں تیری نعمت کا شکر  
کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کر  
اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے  
لئے میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف  
رجوع لیا، اور میں مسلمان ہوں اور نفاق کو نفی  
اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار  
ہے۔ (ت۔)

## مقام سوم

فلک محدود جہات نہیں۔ اقول اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں  
نفی تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۱۰ میں گزرا کہ فوق و تحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

تحت یقیناً مرکز زمین سے محدود، اب فوق کے لئے تلاش تجدید جرات و مردود فلسفہ قدیم نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق مہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدود ہے وجود فوق پر دو دلیلیں دیتی ہے،

**ادل** تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔  
**اقول** ہر ثقل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالب قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفیف اس سے طالب بُعد اور اس سے بُعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے نہ کہ فوق کوئی خاص شئی متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انہیں فلسفیوں کے اُس مذہب پر اظہر کہ ہوا کا نیز طبعی مقعور کرہ نار ہے تو ہوا اپنی خفت بھر تحت حقیقی سے طالب بُعد ہی رہی نہ کہ کسی ایسے فوق کی

علا اعتراضہ فی شرح حکمة العین بیان  
 الجهة نہایة امتداد الاشارة لا امتداد  
 موهوم فلا يكون طرفه الا موهوماً  
 اقول لم يفرق بين ما تنتهى الاشارة  
 اليه وما تنتهى به الطرف هو الشافي  
 والجهة من الاول الا تسرع  
 فاذا اشرنا الى شئ يحد فانما انتهت  
 الاشارة الى الحد وليس طرفها بل  
 طرفها نقطة موهومة آخر  
 ذلك الخط الموهوم ۱۲ منہ۔

اس پر شرح حکمة العین میں اعتراض کیا ہے  
 کہ جہت تو امتداد اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں  
 اور امتداد مہوم ہے، لہذا اس کی طرف بھی  
 مہوم ہی ہوگی اقولی (میں کہتا ہوں کہ) اس  
 نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک  
 اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اس کے  
 جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی  
 جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھتا  
 کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ  
 کی انتہا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں  
 بلکہ طرف تو وہ مہوم فقط ہے جو اس مہوم خط کا  
 آخر ہے۔ (ت)

علا یردونوں وہیں اشر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلیذ کاہنی کی حکمة العین میں بھی ہیں یہاں  
 شرح و محشین نے جو نقص و ابرام کئے ہم ان کی فعل و تزیین سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ  
 علا جو پوری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام جہت میں مشترک ہو جائیں ۱۲ منہ  
 علا شرح حکمة العین



جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہو گا وہ اس سے اخفت ہے لہذا اس سے زیادہ  
بُعد عن التحت کی طالب ہے ولس۔ اور اس پر انھیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ  
وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دوانا اپنے کمال سے محروم رہنا محال ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محدث  
فلک الافلاک ہو اور نار اس کی طالب اور افلاک پر غرق محال تو نار دانا اپنے کمال سے محروم  
رہے، بلکہ جملہ عناصر سوا اس ذرہ زمین کے جو مرکز پر منطبق سے کہ دو طالب محدث ہیں دو طالب مرکز  
اور اپنے مطلوب تک اس ذرہ سے سو آگونی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ جتیبہ ہوتا ہے۔ **اقول** اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی  
شئی خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے تو اولاً اول  
تذاع ہے۔

ثانیاً ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی حساس سطح کو  
بتا رہے ہیں۔

ثالثاً بلکہ فوقیت کا نذر کہیں رک جانا ان کے خیال کے خلاف ہے وہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت  
سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعد معین پر جا کر فوقیت تمام ہو گئی۔ اور اسلامی اصول  
پر تو اس کا بطلان اظہر من الشمس ہے قدرت ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے  
اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقيق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کرسی اس کے اوپر حاطان عرش  
اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام الشافعی شیخ اکبر قدس سرہ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور  
یہ زعم کہ کرسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔

سابعاً بعینہ اُن کی تقریر اتصال و انفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال کا  
طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارہ جتیبہ ہو سکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عہ **اقول** غیر شاعرانہ میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہو سکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا  
طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اسس کا کام  
نصیبہ رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزا اسے مایہ کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے  
اجزا۔ رطبہ و یا بسہ کی حرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں ٹھنکتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ لیستہ  
اڑتی ہیں ۱۶ منہ۔

اُس طرف انفصالی ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے۔ یہی فرق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہئے کہ کوئی جسم کُری اتصال و انفصال کا مجدد بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال و انفصال کے حدود جُدا ہوں گے، تو برزخ سے کے اعتبار سے ایک ایک کُرد چاہئے جس کا مرکز و ذرہ ہر جسم سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور بننے کی جب بھی نہیں کہ جب ان کُروں کے مرکز مختلف ہیں محذب ایک نہیں ہو سکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصالی آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور ماقبل کو اسی قدر کافی۔

## مقام چہارم

قصر کے لئے مقصور میں کوئی میل طبعی ہونا کہ ضرور نہیں، غرض کہ لازم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی کے

ان کے اس دعویٰ کو ہر سید یہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبداء نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول ( میں کہتا ہوں ) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسری محال ہے باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے لہذا درست یہ ہے کہ مبداء میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی بان کا دعویٰ ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قسری نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عن عبد من دعواهم هذه في الهدية السعيدية بان الذي ليس فيه مبداء ميل طباعی لا يمكن ان يتحرك بنفسه اقول وهو خطأ فان مقصودهم بهذا اعادة القصر على الفلك مع ان فيه ميلا طباعيا فالصواب في التعبير مبداء ميل طبعی وهذا هو دعواهم ان لا قسري لا طبع وان كانت ثمة طباع ۱۲ منہ غفرلہ۔

☆ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت منسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت میل غیر ارادی کے مبداء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبداء کو شامل۔ نظر برآں ہر سید یہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبداء نہ ہو۔ اُس کا حرکت بالقصر ممکن نہیں اُس سے فلک کے حرکت بالقصر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبداء موجود ہے یعنی اس کا نفس، لہذا صحیح یہی ہے کہ مبداء میل طباعی کی جگہ مبداء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

سنة الهدية السعيدية فصل في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة لا قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۴

خلاف اولہذا فلک پر قسر نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

**اقول** یہ باطل ہے اولاً حکیم بنے والوں نے معنی لغوی پر لٹاؤ کیا کہ قسر جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح مجہول کئے جس کا مبداء خارج ہے یہ سب قسری ہے اور چونکہ نہ مقتضائے طبع ہو نہ ارادہ متحرک یعنی اس کا مبداء نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسر کو صرف اقتضار اور کار نہ کہ اقتضار عدم و نہ یہ صورت خارج رہ کر تین میں محض باطل کو رہے گی۔ اگر کئے صرف عدم اقتضا متصور نہیں کہ ہر قسم میں کوئی میل ضرور۔

**اقول** عنقریب آتا ہے کہ یہ ٹھیکہ اسی مقدمہ باطلہ پر طبعی تو اس کی اس پر بنا صریح معادہ

و دور ہے۔

ثانیاً فرض کر دم کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہیے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خوف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ تمہارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں ان کی حرکت ارادہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف پر حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جب نہ ہونے نہ آنے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسر نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں، ہم عنقریب ثابت کر لیں کہ فلک پر قسر جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہو گئیں، ایک یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زائد ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقصور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

**اقول** اولاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلب سکون نہ کہ طلب حرکت جو شان میل ہے۔

عہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضا کسی میں داخل نہیں ۱۲ الجیلانی۔

ثانیاً مزاحمت و مخالفت ارادے سے بھی ہو سکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرور قاسر کا قوی ہونا اس کے ارادۂ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ قطع ہوگی، جیسا کہ بار بار مشہود ہے۔  
 ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں باطبع سکون کا اقتضا اور حرکت سے مطلقاً ایسا ہوا اب جو اسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضا سے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کہے گا اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم، اور یہ وہی دور و مضارہ ہے۔

مرا ابغاً مطلقاً حرکت سے ایسا بھی ضرور صرف اس حرکت سے انکار چاہئے جو قاسر دینا چاہئے اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۱ میں ثابت کر چکے کہ ہر فلک کا جیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اس تک اشارۂ حسیہ اس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا جیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالب سکون ہے اور جو اسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا قسراً اس کی قدر و کار۔

خاصاً ان لوگوں کی تمام سعی طبع کاری و مخالط شعاری ہے۔ اثر قسراً کا اختلاف دو سبب سے ہے قوت قاسر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوی ہوگا اور قوت مفسور کا فرق کہ مقابل قوی یا اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے وہ جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں ان کی قوتوں کا کافی نفع متفاوت ہونا موجب تفاوت اثر ہے کیا اگر مقصور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہو جائیں گے۔ یہی اسی بدایت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف ہے پھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا عہ جو پوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا،

قد تكون حركة الى غاية طبيعة لكن لا على الطبيعة وحدها كحركة الحجر المرمي الى اسفل على خط مستقيم بحيث لا يصدر منها عت طبيعة المحمود وحدها۔

کبھی حرکت غایت طبیعت کی طرف ہوتی ہے مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے خط مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر اس لئے کہ اس کی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر نہیں ہوتی۔ (د ت)

لے الشمس البازغة فصل حرکت الاشی ذاتیہ لہ مطبع علوی کھنؤ ص ۱۲۲

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رخی جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت جو میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے اور یہ بھی نہیں کہ کسی حد میں پراقتضا اور زائد سے ابا ہو۔ بلکہ مقتضا سے طبع اسرع اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہوتا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب اولاً ان کے شیخ کی پہلا کی دیکھتے قوت و ضعف جانب فاعل لئے کہ قاسر قوی و ضعیف۔ اور اس پر محکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقصور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقصور سے نہیں ان کی قوتوں کے ذاتی اختلافات سے ہے۔

ثانیاً اس تعقید پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو۔ یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقول جل محض ہے مطلوب ہو کہ قبول کر لینا کیا منافی مزاحمت ہے مگر میل طبیعت ہی تو قبول کر لیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کہتے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اس اختلاف میں کلام جو جانب قابل سے ہے اور تمہارا شیخ اس اختلاف میں چاندن ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کہتے ہم نے اسے چھوٹا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقصور اقویٰ پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ای کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبیعت ہے۔ اقول اولاً وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع و این کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ہے نہ میل و طلب حرکت سے۔

ثانیاً کیا محال ہے کہ بعض طباع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً ہاں طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کر چکے کہ افلاک کو اپنے حیز میں بالطبیعت حرکت ایغیہ سے ابار ہے اور یہ میل نہیں۔

مسابعاً اب مقصور قوی و ضعیف کے معنی پوچھے جائیں گے۔ اقویٰ یہ نہیں کہ جثہ بڑا ہے

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زیادہ اس کی مزاحمت زیادہ، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معادق داخل اکثر ہو یہ مصداق علی المطلب ہو گا۔

خاصاً بہر حال اقویٰ و اضعف کا ذکر لغو ہو گا۔ اور حاصل اتنا ہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے بعض میں مشاہدہ استقرائے ناقص ہے اور اگر مطلق ہے تو ضرور صحیح مگر مطلق ہے دلیل دعویٰ سے خاص ہو گئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسری نہیں یہ ہمیں وہ وجہ جن کے سبب کائنات شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر یا مگر بات ہے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم قیادہ اس کے سر دھر دیا۔ یہ ہے تمہارا فلسفہ۔

شبہ دوم جس جسم میں معادق داخل نہ ہوں جرم وہ بقدر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معادق ہے اسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دو چند میں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو جس میں معادق اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ حرکت و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہو گا مگر نسبت معادقت پر تو حرکت مع معادق حرکت بلا معادق کے برابر ہو گئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے مختص کیا (وہ) تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معادق ہی درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

## مقام چہم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معادق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سن چکے اور اسی کو اثبات معادق خارجی یعنی طے و استحالہ خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معادق ہے، فرض کرو دو چند میں اب وہ ملا لیجئے جس کی معادقت پہلے ملا سے نصف ہو تو نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے



27

27

نصف دیر میں چلے گا تو حرکت مع معادق بلا معادق کے برابر ہوگئی حالانکہ دونوں جگہ صرف معادق  
 درکار، پہلی صورت میں معادق خارجی مثل ملا کافی تو قصر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور  
 دوسری میں معادق داخلی مثل میل کافی، تو استعمال خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معادق حنا راجی کو  
 بھولتے ہیں اور یہاں داخلی کو یہ ہے ان کا تعلق فلاسفہ کے لئے استعمال خلا میں دو وہاں  
 شبے اور ہیں کہ موافق میں مع رد مذکور ہیں اور زرفعات و سر نفقات اگر ثابت ہوگا تو استعمال  
 عادیہ نہ عقلیہ ان کی بڑی دستاویز یہی شبہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں  
 کہ خود ان کے بڑے غولم حامی قشوق جو پوری نے شمس بانہ میں اگرچہ الہ البرکات بغدادی کے  
 اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کر کے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جملہ واضح و  
 روشنی کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا اتمام ہونا صاف بیان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دونوں پر تفصیل عقد  
 کرتا اور انہیں مردود ہاتھ میں لیتا ہے۔ یعنی ۱۰۔ مواضع مردودہ میں بائیں خطبہ میں اذعان  
 کرتا ہے کہ اس کی کتاب حکمت حنفیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ  
 اسی خلاف مردودہ اور ان سے بدتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن حکیم  
 ٹھہرا دیا نذیق لہم سودا اعمالہم (ان کے بڑے کام ان کی آنکھوں میں بھلے گئے ہیں۔ ت)

## مقام ششم

حیز شکل مقدار اور معنی چیزیں جسم کے لئے فی نقبہ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے غلو نامتصور  
 ان میں سے کسی شے کا جسم کے لئے قبیعی ہونا کہ ضرور نہیں فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل  
 یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجیہ سے خالی ہو سکتا ہے  
 خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی چیز میں نہ ہونا محال اور مناسب چیزوں میں ہونا محال  
 لا جرم کسی چیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی  
 مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا کہ اس سے غلو مفروض نہ فاعل کہے اُس کے اگرچہ

عہ یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آتے۔

طحاوی

وجود مقصور نہیں مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعین نہیں ہو سکتی نہ صورت جسم کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیئت کہ قابل محض ہے نہ کہ مقتضی نیز وہ خود متجزی نہیں ہے نہ ہیئت صورت تجزیہ پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شئی داخل جسم کا اقتضا ہے اسی کا نام طبیعت ہے تو یہ چیز طبعی ہوا کہ اگر قسراً اس سے جدا ہو بعد زوال قسراً طبع اس میں پھر آجائے یونہی شکل و مقدار وغیرہا اشیائے لازمہ۔

**اقول** اولاً ہریت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق چیز چاہا ہذیۃ ہذیۃ چاہے گی۔ اگر کئے ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص یہ خاص کس لئے۔  
**اقول** مطلق ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی اور ہذیۃ خاصہ فرد متعین، اگر کئے اس ہذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

**اقول** اولاً علم مناسبت کیا ضرور مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ اور اک مناسبت سے عقل دانیدہ قاصر بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیاً ترجیح کے لئے قرب خاص یہی خاص اقرب تھا، لہذا اس میں حصول ہوا اپنے طور پر زمین کے اجزاء کو دیکھئے، ڈھیلہ کو اوپر سے گرسے کسی حصہ مشترک نہ ہونا محال اور مناسب حصول میں ہونا محال، لاجرم ایک حصہ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا اقتضا ہرگز طبیعت سے نہیں۔ اگر یہی ڈھیلہ دوسری جگہ سے اترے دوسرے حصہ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثاً دلیل ہر جسم کے اجزاء، مقدار یہ سے متوجہ جو جو لو اور ہر خارج سے قطع نظر و محال ہے کہ کسی حصہ چیز میں نہ ہو یا مناسب میں ہو لاجرم ایک حصہ خاصہ میں ہوگا تو ہی اس کا چیز طبعی ہوا جیسے کل کا کل۔ اب بسیط کے اجزاء مختلف الطباع ہونگے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلہ جس جگہ سے کاٹ کہ ہزاروں کس لئے ہوا جب چھوڑو خاص اُس جگہ پہنچے کہ چیز طبعی کی یہی شان ہے اگر کئے اجزاء اسے مقدار یہ ہوم میں۔ اور ہوم معدوم اور معدوم کے لئے چیز نہیں۔

**اقول** اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہوگئی وضع نہ ہوگی، مگر تبدیل اوضاع سے اور اوضاع اصالتاً نہ ہوتے۔ مگر اجزاء اسے مقدار یہ کے کہ خارج سے نسبت انہیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کئے اُن کے مناشی انزع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس جز کے لئے نہیں

**اقول یہاں بھی مناشی انتزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ چیز نہیں۔**

میں ابھار و نشن ہو چکا کہ خالق عز و جل فاعل مختار ہے پھر کوئی شخص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عز و جل نہ ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تہمت فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو مرید اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خاصاً جب جسم کو لحاظ وجود فی الایمان لیا ہے کہ اس میں وہ چیز معین کا محتاج، تو تخلیہ انہیں امور سے ہو سکتا ہے جن پر وہ کو توقف نہیں اُن سے خالی ہو کر وہ وہی نہ رہے گا تو وہ نواحیاد جس سے وجود ہوا صالح عز و جل

نہیں نواحیاد یہ ہے کہ اس چیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس فکر کے منافی نہیں لہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوتی۔ رہا سیاگوئی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص یہ اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

**علم بمعنی مذہب ۱۲ الجیلانی**

علم چیز میں تحقیق مقام یکہ کل کے لئے اپنی تین وضعیں ہیں،  
(۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ اس سے کم پر اُس کے نہ آگے بڑھے، اہم مقام ہم میں تحقیق کر چکے کہ یہی اس کا چیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ آئن سے ہے حرکت وضعیہ سے تہہ لے گی بلکہ ایشیہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء و اشیا سے خارجیہ کی نسبت ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انکسائے مقولہ وضع ہیں۔

اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولاد بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً

ایک کمرہ دوسرے کے اندر اس طرح  
غایت قرب اور ج کے معاطر سے  
۶ سے غایت قرب اور ج سے غایت  
تو لکھ سے غایت قرب اور ج سے  
ہے کہ اس کے نقطہ لکھ کو اسکے ج سے  
غایت بُعد ہے اور لکھ کے معاطر کو  
بُعد ہے اور اگر یہ کمرہ الٹ کر رکھا جائے  
غایت بُعد ہو اور ج کو بالعکس یا وہ اس



ہیئت پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ لکھ و ج ہر نقطہ سے آتے آتے (باقی برصغیر آتے)

**اقول** ایجا جسم معین بے تعین چیز خاص مقصور نہیں تو ایجا کو اس پر قوت ہے اور کسی جہت کا اعتبار اُن سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں لہذا انھیں فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہو کہ وجود اس پر موقوف ہے۔  
سادسا و سابعاً آئندہ دو مقام ہیں۔

## مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

**اقول** اولاً یہ اسی چیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی غارتیں ڈھا گیا چیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اس میں کوئی وسکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہتا اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدیہ میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کرے اور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان شرط طبعی نہیں، کلام اس میں ہے کہ (بقیہ مآشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزاء اس کے مواضع بدل دئے جائیں یہ فصل بدل جائیں اُن میں وضع بمعنی دہم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور معنی سوم نہ وضعیہ ہے بدلے نہ ایضاً سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزاء یا اُن کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وضعیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بواسطہ اجزاء ہیں ۱۲۱۲ غفرلہ علیہ یہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی حرکت قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اُس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوتی (تا آخر بیان مذکور تعطیل نہم) اس پر کھلے دو اعتراض تھے،

(۱) اقول جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہو گا مگر یہ تجزیہ جسم اور وہ تھا کہ فلک پر محال، تو نہ کوئی حصہ قوت ہے نہ کوئی جزء جسم جس پر دلیل چل سکے۔

(۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی حرکت ہوگی نہ بعض کل کی کہ دلیل مآشی ہو۔ یہ وہ سران خود مشق جو پوری نے وار د کیا اور وہی جواب دیا نہ کلام بعض فرض و تقدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضا یہ ہے۔ یہ نہیں یہاں ہے کہ بغرض خروج طلب عود لازم اور یہی مبدیہ میل مستقیم ہے۔

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہئے، اگر نہیں تو چیز طبعی نہ ہوا اور اگر اس کو اسی کا نام مبدِ میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے تیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدِ میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدِ میل مستقیم رکھتا ہے۔  
**ثانیاً** ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدِ میل مستقیم نہیں، تو ضرور مبدِ میل مستقیم کے دونوں سے غلط محال جانتے ہیں (نہیں)۔

**اقول** یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدود جہات نہیں کہ جس میں مبدِ میل مستقیم ہے قابلِ حرکت ایسی ہے اور حرکت ایسی نہ ہوگی مگر جہت جہت کو تو اس سے پہلے محدود جہات لازم، لہذا اس کا محدود ہونا محال۔

## مقام ششم

فلک میں مبدِ میل مستقیم نہیں۔

**اقول** اولاً یہ اسکی مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدِ میل کا اجتماع محال۔

**ثانیاً** ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستقیمہ محال، تو ضرور اس میں مبدِ میل مستقیم نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عاتی نہیں مانتے۔

## مقام ہفتم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدِ میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اس پر دو دلیلیں دیتا ہے،

(۱) جسم اگر چیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اُس کے اجزاء کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائزہ تو مع ثبات چیز وضع بدلنا جائز ہوا، یہ میل مستقیم ہوا۔ بہر حال اگر طبعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے تو اس میں مبدِ میل

عہ مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اول میں مقام ششم کا اولاً فلک دور ۱۲ منہ۔

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے جو تو ضرور جسم میں کوئی مبدِ میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔

(۲) چیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل کے تو ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے جب اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اسے طلب کرے یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً وہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا ملنی ہے مقام چہارم میں باطل ہو چکا۔

ثانیاً ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔

ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً اپار تو تبدیل وضع جا تیز نہ ہوگی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو انتقال سے اپار ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو داخل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ سے ایک تین فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آتی۔

سابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر کہ چیز کی تعین طبیعت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ چیز و طبیعت میں مناسبت سے حاصل کہ اسی قدر ترجیح کو کس ہے بحال زوال طلب و عود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے نہ شرط ترجیح ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اٹھا کر رکھ دیں وہیں رہے۔

خلاصہً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو حسیں بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں تو بغرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہوگا، یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔

## مقام دہم

حرکت وضعی کا طبع ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال جانتا اور جہاں قاصر نہ ہو ارادہ واجب ماننا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اُسی آن میں مطلوب ہے جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں آ رہا ہے، یہ بات طبع میں نافکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے مارب بھی بخلاف ارادہ کہ اعتبارات مختلفہ کا تصور کر کے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہر سب میں عہ بعض نے یوں تقریر کی کہ ہر ب ایک وقت میں ہے (یعنی جیب و بان سے چلا) اور طلب (باقی پر صغیر آئندہ)



(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آنے وقت نیز غرض حرکت چیز دیگر ہے) یعنی مثلاً مفارقت سے تشبہ) اور یہ طلب و ہرب دونوں بعرض تواجتماع میں حرج نہیں۔ شرح مکمل العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب و ہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اُسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکت واحدہ میں شئی واحدہ کی طلب و ترک معاً ارادۃً یا ہمتاً محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خودیوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطہ سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف ہے تو توجہ اُس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہوگی کہ وہ اسی جہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد ہر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادۃً جدید ہوگا۔ ہر ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعروہ سے ایسا نہیں ہو سکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریف) **اقول** ادلالت وہی تو ہوتی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اس کی شرح ہے۔

**ثانیاً** سب اختلاف وقت حاصل تو شئی واحدہ کے مطلوب و مہرب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اس لئے لکھی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، غاصم۔

**ثالثاً** متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعروہ سے بھی ایسا ممکن۔

مس ابعداً حرکت و ضمیر اگر حرکت واحدہ ہے تو کل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وقت کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر چیز کی بدلے گی اور چیز کے اعتبار سے ہر ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالطلب و اور دوسرے وقت و حرکت میں مہرب ہو۔ جیسے قطرہ کہ اترتا ہے ہر آن ایک جہز مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے یہی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہوا نہ حرکت واحدہ میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

(ردّ اوّل) کیے نقطے اور کیسی وضعیں اس کی طلب اور کسی سے ہر ب، تمہارے نزدیک جسم متصل و جدائی ہے نہ اس میں احراق بالفضل میں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی و ہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہوئیوں کہ نفس حرکت مطلوب ہو (امام عجمی الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی مثال بالہ ہے فقیدہ کو تالی ہے یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگر چہ بالفضل نہیں اُن کے مٹاشی انزعاج موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارہ حسیہ مجاہد ہے اور یہی اعتبار ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ اعتبار قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کہ دوسرے جسم کے جز موجود یا اس کے فشا سے جو محاذات یا قرب و بعد ہے یعنی دوسرے جز یا اس کے فشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو پس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتضار چاہئے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت و ضعیف طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ شمس الامجد زادہ نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

علیٰ قریب بینی نے حکم العین میں اس اعتراض میں نام کی تعلیم کی اور میرک بخاری نے تشریح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ سستی کا مقتضی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قادر الذات حرکت غیر قابلہ کا کیونکر مقتضی ہو سکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہو گا۔ شارح نے رد کیا کہ بحسب مجدد و توالی امور مقتضی ہو سکتا ہے۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں۔ مت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قادر نہیں اور بلا شبہ دائم رہ سکتی ہے۔ مجدد و منہم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضی نہ موجود بلکہ انزعاج و ہم ہے۔ پھر شارح حکم العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل کیا۔ اور مقرر کیا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تمنا دیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے غلط ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سرا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انعطاف حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفلہ۔

علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہو جائے گی اور تمہارے نزدیک (باقی پر صفحہ آئندہ)

مجھ ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا چاہیے تو کسی نے شرع اشارات میں اس رد کا جواب قرار دیا (فلسفی زعم ہے جس مسلم نہیں) ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہوتی ہے۔ جو صاحب ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب ہوگی مگر شوق حرکت سے اور شوق بے تصور ناممکن۔

**اقول** اولاً حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاقل کوئی غرض بھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ جو ہر توفیق حاصل ہونے پر طلب چیز نہیں بلکہ طلب حصول فی الخیر کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات چیز حرکت پر مرتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الخیر موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہوگا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، و علی اثبات حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے یکہ ذہنی محض منتزہ ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی منوع بلکہ بجا ہر حکم اور اول حرکت طبیعہ کا مطلقاً احالہ۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک یہیں درکار نہ ہاں تکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔

مس ابغاً پتھر مٹی کے ستون پر رکھا تھا، ستون منہدم ہو کر تپے سے نکل گیا پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاح طلاسے دلیع کرنا زمین تک پہنچا تو۔  
(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے حیر میں نہیں۔

(۲) یہ کہ خیز وہ ہے۔

(۳) اس صحت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادہ معدوم محال دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی نہ وہ۔ تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔  
**اقول** اولاً وضع آئندہ و گزشتہ میں قارق نہ ہوگا مگر زمانہ اور آئندہ کے طبع تبدیل زمانہ سے تبدیل نہیں ہوتا۔

ثانیاً اگر طبع میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، تو نہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو تہیذ امثال سے اول کا جواب ہو گیا ثانی بدستور رہا مگر یہ مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی بل کہ متروک ہوگا  
۱۲ منہ خفر لہ

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جوراہ میں ملا جلی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تھا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے اُن میں تیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعروہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو زنی حرکت کا حد درجے قصور و بے شمار کیا محال و محذور۔

(رد دوم) اقول کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دور سے حاصل ہوں سب مناظر طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے اُن میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک مناظر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ مناظر کا تجدد ہے اور مطلوب مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب مناظر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر چیز کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا، اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو

(رد سوم) اقول کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وضع نہ کو مقتضائے طبع پر کوئی ایسی تہیہ نہیں جس سے یہ اُس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لم معلوم ہونی ضرور۔ مقتطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقتطیس سوئی کا ہر وقت حواجنہ ستارہ قطب رہنا اور ہر سے پھری جائے تو تھر تھرا کر پھر اُسی کی طرف جو جانا، آفتاب پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہو اُس سوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سودج مکی کے کھول کا ہر وقت رُوح پر شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا دے اُس کا اُسی طرف رُوح پھرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہ۔ صد افعال طبیعیہ غیر معقول المعنی ہیں کیا دشوار کہ یہ بھی انہیں میں سے ہر تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب جدیدہ کی تحصیل کو ہے اور بعد تمامی دورہ اُس پر آنا اُس وقت اُس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

ہو جائے گی تو کوئی وضع مٹا مطلوب و مہرب ہو تا درکار بعینہ مطلوب نہ مہرب۔ طلب و صفت اقرب جہرید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

## مقام یا زوہم

حکمت وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی نے اول تو مطلقاً مستدیرہ طبعیہ ہر اعمال مانا جس کے روشن چمکے یہ شبہ خاص دربارہ فلک ہے کہ حرکت طبعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکت فلک متقطع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہو سکتی۔ کبریٰ اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال اور صغریٰ اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہونی ضرور، اور کبھی نہ کسی غرض کا حاصل ہو جانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوتی۔ مہذا علم اعلیٰ میں ثابت ہو چکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ مابرجم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

**اقول** بحدہ تنائے ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود ہی تو مقدار حرکت نہیں ہو سکتا۔

(۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان منقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکت فلک کی اس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاع زمانہ لازم

نہیں، کیا محال ہے کہ کو اکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاع زمانہ ہی کسی نے محال کیا اس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکت فلک ہرگز متقطع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل دستر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

یعنی جس کو ہم نے کبریٰ کی جگہ رکھا کیونکہ وہ کبریٰ کو مستلزم ہے نہ مفرد (ت)

عہ ای ما اقتنا موضعاً مستلزماً  
لہ منہ غفرلہ۔

بھی مفقود۔

(۹) دعوٰی یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے کہان بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممکن ہونا، بہت حرکات ہیں کہ ان کے غرض ان پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار باقی ہیں کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہو گئیں۔  
(۱۰) استعمالہ حرمان طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع غرض ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔  
(۱۲) تو حرکت طبیعہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

## مقام دوازدهم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

**اقول** یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقصور ہوتی نہیں تو قسر نہ ہو گا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مزعوم فلسفی پر ہے۔ لہذا اسی کے زعم پر بعض دلیل پیش کریں۔  
**فاقول** (پس میں کہتا ہوں۔ ت) دلیل اول ہم نے مقام اول میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر موجود ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازل ادی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

**دلیل دوم** فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و مائے دونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط اور ہوا کا چیز زیر چیز نار و بالائے چیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

عکس آئین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی (باقی رصفو آئندہ)

عکس فی حکمة العین وشرحها (البسيط)  
العنصری (انہ تحرک عن الوسط قہسو  
الخفیف المطلق انہ طلب نفس المحيط)  
وہو النار (والا فالخفیف المضاف)

آب کا نیز بالائے نیز ارض و زیر نیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیر ماسیہ ص ۱۰۲ مقرر شد)

وهو الهواء (وان تحرك الى الوسط فهو الثقيل المطلق ان طلب نفس المركز) وهو الارض (والا فالتفصيل المضاف) وهو السماء اه، وقف المواضع وشرحها في قسم العناصر (المناخرون) من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيفة يطلب المحيط في جميع الاحياء وهو النار وخفيف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهو الهواء وثقيل مطلق يطلب المركز وهي الارض وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهو الماء وقوله المناخرون راجع الى من جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد وباشين وبثلاثة ۱۲ منہ۔

بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

نہ ہوگا کہ طالب نفس محیط ہے یا نہیں بصورت اول خفیف مطلق ہے اور وہی نار ہے، اور بصورت ثانی خفیف مضاف ہے اور وہی ہوا ہے۔ اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس مرکز ہوگا یا نہیں، بصورت اول ثقیل مطلق اور وہی ارض ہے، اور بصورت ثانی ثقیل مضاف اور وہی بار ہے اور موافق اور اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین مکی کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف جو تمام چیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار (۲) ہے وہ خفیف جو لعلنا کرتا ہے کہ وہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر ہو اور وہی ہوا ہے (۳) ثقیل مطلق جو طالب مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے گرنے کا مقتضی ہے اور وہی ماء (پانی) ہے اور اس کا قول متاخرین اس کی طرف راجع ہے جس نے عناصر کو چار قسمیں ٹھہرایا ہے کیونکہ ان میں

شرح مکرر القین

شرح المواقف القسم الثالث المفصل الاول مشورات الشریف الرضی قمی ایران ۱۳۴۶



وہ انڈا ابد کبھی نہ محیط کو پہنچی نہ پہنچے تو دو ناما حیولت افلاک سے مقصور ہے۔

ولسلی سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔  
اولاً اگر پانی کا چیز طبعی زیر ہوا دھالا گئے ارض رہنا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین  
کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برقی سے پانی ایسی کھدو چاہ پر رک جائے اندر نہ گرے اور  
اگر کنویں کی سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی  
محاذات پر فوراً لگ جائے کہ میں تک اس کا چیز طبعی ہے اور چیز طبعی میں شے کو روک کے لئے کسی  
سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لئے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصل حالت نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام تال وغیرہ  
واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفلی مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے  
یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہوگا تو ضرور  
وہ سفلی مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے افضل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے  
محبوب ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمہارے نزدیک اپنے چیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مشرق  
ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھودیں پھر اس فاصلے کو پانی کی لٹ یا نہ، اگر تر ڈریں۔ ہاتھ کے  
صدے سے پانی قدر جانب خلافت کو ہٹ کر پھریٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر  
ڑک جاتا، غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا چیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں،  
زمانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلکہ قاسر چیز غریب میں جانا کیا معنی۔  
اگر کہتے اس غار میں ہوا مقصور تھی کہ بوجہ استعمال خلا نہ نکل سکتی تھی اب کہ اس نے دیکھا  
کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اُسے بھروسے گا وہ نکلے اور پانی بغیر درت خلا  
داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ چیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہر اکو کیا ترجیح  
ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام برتنے زمین پر  
پھیل جائے کہ برابر کی ہوا چیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے  
پر ضرورت تھا کہ فوراً کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے چیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیط زمین  
ہو جائے۔

مرا ایٹھا آتا دیوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمہارے طور پر چیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے چیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استیصال کے خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت رائج ہے کہ اب ہوا پانی دونوں تیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے چیز طبعی میں آجائے اور ہوا اُس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی چیز غریب میں ہوگا۔

خاصاً بسیط کا ہر جزو طالب چیز ہے و لہذا پانی کہ زمین پر ڈالیں اُس کی دھار اپنے دل بہترین ترقی بلکہ تمام اجزاء اتر کر پھیل جاتے ہیں مگر ڈھال کی طرف خط مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلے جلا اپنے مقصد کو پہنچ کر مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزاء نے بیدہ کو خط مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ سبب طرق سے اپنے مقصد میں جانا چاہتی ہے تو وجہ تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفلی مطلق ہے تو قول اول رائج ہے تو اس دورہ زمین یعنی چیز لایہ تجزی کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر از لایہ ادا اپنے چیز طبعی سے غروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کہہ تار کو مشایعت فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادہ نہ طبعیہ، اور ہم نے فہوض صبیح میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے فرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ منجھ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم اس سے بڑا کہ فلک ثابت و جملہ مشکلات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ چل کی کہانی ہے، کما یقتضی فی کتابنا الفہوض البیین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فہوض میں اس کے بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فہوض صبیح میں ہمارا کلام یہ ہے۔ اقول وبالله التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں فرضیت کی کوئی تعبیر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ سبب تک ما بالعرض ما بالذات کے کچھ میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ تھا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تدویر کچھ حامل میں ہے۔ اُس فضا کے ایک حصہ میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اُس حصہ فضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود سب کچھ جو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلے

اگرچہ اس معنی برقرار ہے بخلات مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں قسم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے  
شکل میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این محسوس نہ جائے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک  
بالعرض نہ ہوگا۔ جو چوری کا شمس بازغ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اسے حرکت سے  
روک دے گا۔

اقول دوجہ سے محض بے معنی ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے لڑے  
اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو ..... کہل دے گا، حرکت وضعیہ سے کوئی  
گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی۔

(۲) اگر یہ ان میں چسپاں بھی ہو تو ان کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال  
بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگر دوسرے کے علاوہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرض اس  
صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیب البیان (اور دلیل  
مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاسر سے  
بھاگتے ہیں۔ مشایعت ساتھ ساتھ چلتا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت  
اس کی طرف فسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزر ا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔  
ابن سینا پھر جو چوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کہ تار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے  
کہ ہر جزو تار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور یہ شعوری کے پشت  
یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھڑے تو اُسے دوجہ بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا تاہم ہر باطبع  
اس کا لازم، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر  
اعتراض ہوا کہ ہر فلک ثابت فلک افس کے سبب یوں متحرک بالعرض ہے اسی کے اجوارنے تو  
اس کے اجزاء کو نہیں پڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے قطب نے  
اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے قطب پر نہیں۔ لہذا ان اجزاء  
کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ ہا جرم سارا اگر گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو مائل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا  
کہ جب تار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت  
ہوئی یا عرضیہ۔

## مقام سیزدہم

حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحکام پر چند شبہات پیش کرتا ہے  
شبہ ۱: قسمر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رد ابھی سن چکے اور اول کا رد تعلیل ہیتم میں  
شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر  
طبعی نہیں ہو سکتا کہ متروک بعینہ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود  
فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم و چہارم و نہم میں رد گوارے۔  
شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسمر سے ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل  
کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسمر سے، اور اس کا  
قسر یوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کھینچ کر، اب اس فلک کے قاصر  
میں کلام ہوگا اس کی حرکت ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت  
ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ و توضیح و تفسیر و تقریب ہے جو امام محمدؒ الاسلام نے خلافت  
سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر رد فرماتے،  
اولاً سولی عز وجل فاعل مختار ہے۔

اقول رد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ  
مختلف ہوتا اگر ان کی صفات کے اختلاف پر مبنی ہو تو ان صفات میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس  
جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوتی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور  
ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صورت نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاصر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ احد کوئی جسم ہو کہ نہ کرہ  
ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کرہیت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار ادنیٰ کہ اسی قدر فلک نہ ہونے کو  
کافی، انہیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورنہ خلا و ملا  
اور افلاک متداصل اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل علیہ

اگرچہ بار دہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کو کب اگرچہ انہیں ثابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزا پر استحالہ ایلیہ ثابت نہیں۔

**ثالثاً اقول** استوائی نسبت فاعل کی اب یہاں تک توسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد و استعداد ہی اڑ گیا کہ قمر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

**رابعاً اقول** فلک قاسر قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قمر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے منور کر لے جیسے ہمارا انفس اپنے چارچ کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قمر یہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا انفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اسی کی تحریک ضرور قمری ہوگی اور حرکت ارادیہ پرانہا لازم نہ ہوگی۔

**خامساً اقول** بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ ضرور بطریقہ کہ ہو گیا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سب بطریقہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قمر نہیں۔

**شبه ۴** افلاک اگر قمر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافقہ قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے علامہ خواجہ شمس الدین نے تہافت الفلاسف میں اسے نقل کر کے رد کیا کہ یہ جیب لازم ہو کہ قاسر فلک ہی میں مختصر ہو اور یہ غلط ہے۔

**اقول** خدا کی شان کہ ایسے مہلات بچنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اولاً وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیاً قمر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہ میں موافقت

لازم ہو۔

علیہ پھر حکم العین اور اس کی شرح میں بھی یہی دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے اولا میں پیش پا افتادہ تھا ۱۲ منہ

علیہ اقول جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے۔ ضرور ہوگا غالباً علامہ نے اسے متزلزل فرمایا ۱۲ منہ فقرہ

مثلاً قاسم واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور اس طرح قوت قاسم سے بالاستقامت بدلتا ہے۔ یوں ہی قوت مقصور سے بااقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دوسرے ہاتھ سے گا بھاری کم۔

مرا بعداً اس سے باطل ہوا تو وہ فلک پر قسرا ایک مثلاً محد پر قسرا کیا انکار ہوا۔  
خامساً اختلاف مشہور ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب و جهت و قدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسم واحد کے قسرواحد ہو غرضی تفسیر ہے عجب چیز۔

## مقام چار دہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں فلسفہ ۱۔ اس دو شے پیش کرتا ہے،  
شعبہ ۱۔ فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ سبب نہیں ہو سکتی، نہ فلک میں قسریہ۔ اُن شہادت سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول اولاً یہ تلاش توجب ہو کہ پہلے اس کی حرکت بھی ثابت ہوئے، اور ہم مغربیہ واضح کر چکے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔  
ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

مثلاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔  
مرا بعداً بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ و غیر ارادیہ یعنی ہے۔  
خامساً ہم ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبیعیہ ہو سکتی ہے۔  
سادساً قسریہ ہو سکتی ہے۔

شعبہ ۲۔ ہمیں ایک ہی شے مطلوب بھی ہے مہربوب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔  
اولاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبیعیہ میں کمی اور اس کے کافی و روانی زد وہیں گزرے۔

ثانیاً مانا کہ ارادہ ضرور پھر بھی کیا لازم کہ متحرک کا ہو فلک کی حرکت کا ہو کیا چرخ و مغزلی فسانہ وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب و ترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

مثلاً پتھر کے نیچے گزرنے سے مسافت میں جو نقطہ فرض کرواُسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کچھ یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ چیز۔ یہ راہ میں پڑے تاچہ راہ پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر غور کرنا۔ اثنائے بحث میں ہم نے متعدد وعدے کئے ہیں۔ دو ضروری مقام اور نیکہ کریو نہ قائلے اُن کا انجام لیں۔

## مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریٰ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں، ایک افلاک شہانہ میں اور ایک محدود وغیرہ سب ہیں۔  
(حجت اولیٰ) اقول آسمانوں مشنوں کو اپنی حرکت خفیفہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ بہت و مقدار و اقطاب سب میں اُن کی حرکت خاصہ بطریقہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہار قد دیکھتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسراً کہ مبداء خارج سے ہے نہ اُن کی طبیعت نہ اُن کا ارادہ۔ سفہار قسراً سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

اقول، اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوتی اٹلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کر دی جاتی ہے تو اٹلس کا نفس ان کی تحریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیاً ہم۔ اس کے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشنی طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم ان چلے کہ فلک اعظم کی قوت نفس سے ہے تو یقیناً ان پر قسراً قائل ہوئے و لکن لا تغفروا (سیکن تم نہیں سمجھتے۔ ت)

عہ شرح حکمہ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے اسی کے اقرار سے ثابت کر دیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

(محبت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ غلک الاغلاک اور غلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی غلک کا قابل استدارہ ہونا یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُس کے اجزاء کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہو اور وہ ترجیح بلامرج ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبداء خارج سے ہے جیسے پتھر سے پانی کا نہ گرنایا پچکاری میں اور پڑھنا وغیر ذلک الافعال کہ بے اعتنائے طبع بضرورت اعتنا غلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام اغلاک کی حرکت قسری ہے۔

## مقام شانزدہم

غلک پر فرق والقیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ غوانچری وغیرہم اسی بناء پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفیہ کہ ایمان و کفر کوئی تصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن و قیامت پر ایمان استعمال فرق والقیام کے ساتھ کہ مکرر جمع ہوا جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روز قیامت آسمان پارہ پارہ ہو جائیگا۔  
ولکن الظالمین بآیات اللہ لیکن ظالم اللہ کی آیتوں کا انکار بیحد و نڈ  
کرتے ہیں۔ (۱) ستا

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اس مشہور شبہ باطل کے کہ فرق والقیام نہ ہو گا مگر حرکت سے اور حرکت ایضاً نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدود یا انس کے اجزاء اگر حرکت ایضاً قبول کریں تو محدود کے لئے جہت درکار ہوتی نہ کہ جہت کی حد بندی محدود سے ہوتی۔ رد بوجہ کثیرہ ہے۔  
اولاً اقول ہم روشن بیانون سے باطل کر چکے کہ غلک محدود جہات سے تو وہ دریا

علیہ اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انہیں مقامات نے اُسے بعونہ تعالیٰ صاف کر دیا لہذا ان کے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲۱ منہ غفرلہ



ہی جل گیا جس پر یہ اور بیسیوں تقریبات باطلہ تھیں۔

**ثانیاً اقول** ہم روشن بیانون سے ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدل میل مستقیم ہے تو ضرور اجزاء میں بھی ہے کہ طبیعت متحدہ ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

**ثالثاً** خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور مستحکم سے بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارے محدود کا دل بیچ میں سے چیر کر ٹٹے اوپر دو کڑے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوتی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ متشدد جو چوری کے لئے کہا، یوں تو محدود ہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

**اقول** یہ بوجہ مردود ہے۔

(۱) آج تک جسے محدود کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہو گئے۔ اب اس ٹکڑے کی غیر سناؤ کیا اُسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا۔ تو اب اس کا نصف زیریں لغو ہو جائے گا، نصف بالا محدود رہے گا۔ اب اس میں کلام ہو گا اور کہیں ڈر کے گا کہ تقسیم جسم غیر قتنا ہی ملتے ہوئے لاجرم تھکے ہاتھ میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہو گا جسے محدود مقرر کو محدود صاحب جہات کی تزیید کرتے تھے یہاں خود انھیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہو گا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محدود ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محدود کے تمام اجزاء نیچے اوپر ادھر ادھر ہو کر یں کٹ کٹ کر گر کر یں تحدید رجعت نہیں آتا۔ کیا اُسی کا نام استعمالہ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیئے جولوگ معتدل النہار پر دو ٹکڑے ہو جائیں، یونہی دونوں

عہ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جزو اترے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوتی اور خرق ہو گیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جسٹز کے لئے حرکت اینیہ ہوتی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محدود کے ساتھ بحال تو ہم جو اُس جز کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

**اقول** 'اولاً' اس جواب کو ہماری تقریر سے کس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً و ضعیفہ ہے۔

ثانیاً وہ اعتراض کہ آتا ہے کہ جز کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر (باقی برصغیر آئندہ)

طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلچھلے ہو جائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور تو ہم میں حرکت مستدیرہ کر رہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے آئین نہیں بدلتا یہ نہیں اس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہو جائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی، جس طرح اب نہیں اور جیسارہ فلک پاش پاش پڑے پڑے ہو گیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لہذا کہے کر دے گا ہاں یہاں حرز بانی کا شہیدہ وار ہو گا کہ خرق والیام ہے اقتران و افتراق اجزا ہو گا اور وہ مستدعی حرکت ایلیہ۔

**اقول** وبالله التوفیق ایک ہزار سطح کا دوسری ہزار سطح سے تماس کلی کہ اصلہ باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انہیں ملا کر پورے کر لے گی شکل پر رکھیں تو بالکل ل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے بر تقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطہ جو دوسری ثابت خواہ وہ نقطہ قائم بذاتہ ہو یا کسی شئی ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی ہے

(بقیہ ماحشیدہ صفحہ گزشتہ)

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس اور ان جہات کی تحدید محدود سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے اور جہز کی حرکت قطعاً ان کی طرف نہیں۔

ثالثاً جہز کی حرکت محض اختراع و ہم ماننا فلک کی حرکت مستدیرہ کا خاتمہ کر دے گا کہ وہ نہیں مگر استمراج اوضاع کو اور احوالہ وضع نہ بدلتی مگر اجزا کی اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کہ لے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں پھر یہ حرکت کس لئے۔  
سابعاً سکون قلب پر جو استعمال مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہو گا اور وہ ترجیح بلا مرجع ہے اجزا کے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہو گیا، نہ اجسزا ہیں نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشأ کا خدر۔

**اقول** مشترک ہے غرض سے

ولم یصلح العطاس ما افسد الدھن ۱۲ منہ مغفرہ

(عطارد ہرگز اس کی اصلاح نہیں کر سکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا۔)

یا نہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم فلا ملایا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطوح ایسی وصل ہو سکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً نقطے بجز جس فصل نہ ہو۔ جب دو جسم متصل ہیں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل ہیں کیوں ایسا اتصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور ان کے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہو اسمافت نہ ہوئی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پٹے کا توہٹے گا، یہ استیلائے ویم سے کہ ہم نے فراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیالی میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو اعلیٰ سطوح کے وصل سے ہوتی ہے کہ جن دو اور فصل نام کو نہیں، انتہائی صورت واقع ہے ابتدا کون مانع ہے۔

**سابعاً قول** جہت کہ منہائے اشارۃ جسیہ کہتے ہو اور مقعر اعلیٰ یقیناً منتہی نہیں اشارۃ قطعاً محذب تک جائے گا تو غن بلا شبہ تہید میں لغو ہے، اب اجزائے غنی میں حرکت ایضاً سے کون مانع تو ظاہر ہوا کہ یبندی نے جوفۃ بریکی کہ غرق حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اسکا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں یہ طبعاً نہیں ہو سکتی کہ طبیعت اجزائے متحدہ قمر اگر فلک پر قاسم نہیں نہ ارادۃ کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھتا جن کے ذریعہ سے نفس فلک بالارادہ مختلف افعال کرے۔

**اقول** محض نما من بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بار بار ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً من نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تہید ہے اور تہید میں غنی لغو۔

خاصاً فلک محدود ہے تو فوق و تحت کا نہ ہر جہت کا، ممکن کہ جزو فلک گرد مرکز عالم

علاء (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاسم ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہوتا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پُرزے خارج حامل جزو ہر مائل مدیر تدویر تم حاوی محوی کو اکب نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔ (۶) **اقول** ایک جزو متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں ۱۲۔

علاء علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمہ العینی میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعویٰ (باقی پر صفحہ آئندہ)

حرکت مستدیرہ کرے تو فرق ہوا، اور تعدید جہتیں میں کچھ فرق نہ آیا کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تحریر توضیحی) اس کا جواب میرا قسم وغیرہ نے خواہشی عبیدی میں دیا کہ دوائی کے لئے تحقیق کیا ہے کہ جہات مستہ سے باقی چار جہتیں بھی انہیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

**اقول** ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط مرکز عالم یا محیط خارجہ مرکز ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقہ مرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بعد مسدوی نہ رہے گا کہ لایہ خفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) بلکہ سیاح کوئی نے یوں تقریر کی کہ ایفہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہر حال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح موافقت)۔

**اقول** (۱) یہ اسی بذاتہ کے غلات ہے کہ مرکز عالم کسی دائرہ موافقہ مرکز پر حرکت کی مرکزیت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہر سمت ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بعد یکساں ہے۔

(۲) اگر ایفہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کرویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیاح تمام رُوسے زمین کے ذرے ذرے پر سیاحت کر آئے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ آئی کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جُور نار اگر کرۂ نار پر حرکت ایفہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جُور نار اگر محذب ہوا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدیل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عین ہر سمت کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی ایفہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر منسرایا فتامل اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ ایفہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

**اقول** جب تک وہ ثابت نہ ہوئے کہ ایفہ نہ ہوگی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا عمل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفلت

سادساً قول محدود کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

عنه انت تعلم ان الكلام في الاجزاء  
المقدارية ويكفي للخرق افتراقها  
وهي مؤخره عن الكل فانه قد  
ما في الميبدى من ان التحديد مقدم  
على الاجزاء والاجزاء على الكل  
فمزم تقدم التحديد على الفقد انتهى  
اما نعم صدمه ان امكان  
الحركة الاينية في جسم يتوقف على  
وجود لجهة وتحدد بها جسم آخر  
اذ لو لا هي لامتنعت الاينية فيجب  
تقدم الجهات وتحدد بها بالتحديد  
على الاجزاء الاعلى حركاتها فقط  
انتهى فاقول اولاً منقوص بالحركة  
الوضعية فان امكانها في جسم يتوقف على  
وجود الاوضاع وتعينها بالجسم اخر اذ لو لا هي و  
تعبها لامتنعت الوضعية فيجب تقدم  
الاولى اوضاع على جنس الاجزاء  
لاعلى حركاتها فقط وهو اشنع  
المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ هو

تو جانتا ہے کہ گفتگو اجزائے مقدار میں ہے  
اور خرق کسے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ  
کل سے مؤخر ہیں، چنانچہ اس سے میبدی کے  
اس قول کا اندھا غلط ہو گیا کہ تحدید مقدم ہے اجزاء  
پر اور اجزاء مقدم ہیں کل پر، تو اس طرح تحدید  
کا فک پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ مگر صدمہ  
کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت اینیہ کا امکان وجود  
جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ  
تحدید موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی  
تو اینیہ ممکن ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ  
ان کے تحدید کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب  
ہو گا نہ کہ فقط انکی حرکات پر انتہی۔ میں کہتا ہوں  
اذ لا قریہ منقوص ہے حرکت وضعیہ سے کہ اس کا  
کسی جسم میں امکان اوضاع کے وجود اور کسی  
دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین موقوف ہے  
اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو  
وضعہ ممکن ہوگی لہذا اوضاع کا تقدیم جنس اجزاء  
پر واجب ہوگی نہ کہ فقط انکی حرکات پر یہ بدترین  
محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں اس لئے  
(باقی برصغیر آئندہ)

سے المیبدی الفہم الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلک بسیط الطبع المحمدي لکھنؤ ۱۶۶  
کے صدمہ (شرح ہدایت الحکمت)

ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات و درکار ہوں جن کی خد بندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ فرق کے لئے خود فلک کا حرکت ایفہ کن نامطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکیل پر موقوف اور تشکیل مساوی تعین اور تعین مساوی وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزاء کی حرکت ایفہ کن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبع انھیں یہ حرکت دے جیسے تھارے نزدیک کل کی حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں جو جس طرف کل متعاقب حادث دوسرے نئے نئے تحلیلات نفس منطبع سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تحلیل و شوق جو اجزاء نے مذکورہ کو حرکت ایفہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے منوط و مشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ ترکیب نہ ہوگی، مگر حادث اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی خد بندی خود تشکیل فلک تھارے زعم سے ازل میں کر چکی۔

**منابعاً قول** بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادی بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہو اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر توہ وجود کو حرکت پر چار مرتبہ تقدم ہوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تہی مرتبہ

(بقیہ حاشیہ منور گزشتہ)

کہ وہی تبدیل ہوتی ہے حرکت ضمیر میں ذکر وضع کل اور میں ثانیاً کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجود جہت واجب نہیں بلکہ تصویر جہت واجب ہے، اور اگر اس کی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا لازم آئے

۱۲ منہ۔ (ت)

المتبدل قلب الوضعية دون وضع الكل وثانیاً وهو المحل امن اسراء الامكان الذاتی بمعنی ان الجسم فی حد ذاته لایاها فلا یجب له وجود الجہات بل تصور ما وامن اسراء الموقوف لا یجب کونه مع الذات حتی یلزم تقدم الجہات علی نفس الاجزاء ۱۲ منہ غفر له۔

مقدم رہی۔  
**ثامناً اقول** ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطباع ہوں تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعاً اپنے اپنے چیز کے طالب اور اجتماع پر مقصور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رہتا۔ رتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب اگر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے چیز کو جانیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر ایزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کئے حرکت کسی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہو گا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہو گا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت ایفید و تحدید مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اُسے اس پر توقف ہے۔

**اقول** اگر نفس اقتضائے حرکت وجودت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب چیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان چیز پر موقوف اور فقدان چیز قسر پر اور قسر اقتضائے طبعی چیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر تو اقتضائے حرکت وجود کے چار مرتبہ مؤخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ، تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کئے نفس چیز میں فوق و تحت طوطا ضعیف کا وہ قلیل کا۔

**اقول** ہر جسم کا چیز ایک ہوتی رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حسیہ اوروں سے جدا ہے وہ ہوتی مقتضائے طبع ہے فوق و تحت طوطا نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا چیز طبعی بناؤ۔ اگر کئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (حدیہ سعیدیہ)۔

**اقول** اب اقتضائے فوقیت مقتضی سے پہلے تحدید جہات جاسے گا محدود محدود رہا۔ اگر کئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جو پوری فصل شکل)۔

**اقول** یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لغووں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ طبع سے اور ہے اعتدال یہ دونوں کسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارجہ کہ ہے تو چیز طبعی ہوگا اگر کئے اس کی وضع (جو پوری فصل چیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزاء کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارجہ چیز طبعی نہیں، لہذا طوسی نے اس معنی سے انکار کیا اعتدال یہ وضع تو بروقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاصر نہیں مانتے۔

**اقول** یہی ردائی کے طور پر صیح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہو گا یاں یہ اعتراض کریں کہ اجزاء کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اس کے اجزاء میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ چنانکہ یہ کہ لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل و جدائی ہے نہ اس میں اجزاء نہ ان کے ادخار تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہو گا جس کا اقتضا کہ اسے اقول معہذا جب اجزاء متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور میں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہو سکے سیما کوئی اور ان کے اتباع سے جدا نہ لے کہا یہ تو صورت جسم کا مقتضی ہے، طوائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہو سکتا۔

اقول جسم کا مقتضی مطلق اشارہ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے یہ وہی چیز طبیعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لا جرم فلک اطلس کا چیز طبیعی ہی وضع بمعنی اخیر ہے اور اُس میں فوق و تحت طوطا نہیں یونہی تمام اجسام کے لئے عند التحقيق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا چیز طبیعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں چیز طبیعی اُن کا مکان مکان تو تمہارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبیعی کب ہوا (عبداللہ)۔

اقول یہ دار نہیں طبیعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر میں لحاظ خارج نہیں ذکر جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ چیز خود ایک امر خارج ہے کیونکہ مقتضی ہو گا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

اقول ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہو گا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبیعی کنا جبل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا چیز طبیعی ہے۔ اگر کئے اشارہ نہ ہو گا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔ اقول ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت میں تک ہے فوق آگے نہیں اور محدود تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ہکذا ینبغی التحقيق واللہ تعالیٰ ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا مالک ہے۔)

تاسعاً اقول یہاں سے ایک نئے رد واضح ہوا کہ جہت چاہئے کہ بہ و منتہی کا طعن اشارہ پیدا ہو نہ جہت نہیں اور نفس جہت کی حاجت خود محدود کو ہے کہ بے اس کے اُس کا چیز طبیعی



نامتصور سے ہے شبہ کا مٹنی ہی اڑ گیا۔

۱۔ ثانیاً اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزا نہ طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائزہ اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزا کو حرکت دینا کیا محال ہے۔  
تنبیہ ہم نے حرکت اجزا ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی ل ان میں جائزہ کر نیچے ہی کے اجزا چیز غریب میں ہوں یا انہیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مزج ہے یا کوئی وجہ ترجیح گیا قاسر انہیں پر قسرت خواہ ارادۃً یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انہیں پر اثر قسریہ ہے، ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزا کو حافظہ محبت ہیں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تخیل و تکالیف سے حرکت ایضاً کریں یا ان کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معا و دسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جو شش دیگر کی طرح اوپر کے اجزا ایچھے نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت ایضاً ہوگی اور جہ صورتوں میں تحدید جہت میں تخیل نہ آئے گا۔ الحمد للہ تملک عشرة کاملۃ ( الحمد للہ یہ پوری دستش ہوئیں ۔ ست ) فلک اعلیٰ پر تھا اب ایک باقی افلاک پر بھی کسٹن لیجئے۔

۲۔ حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر فرق سے کیا مانع اور مزاج مبارک میں انہیں سات آٹھ کا فرق درکار نہ کرتا سچ کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں بدر میل مستدیر ہے تو بدر میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسر محال تو میل مستقیم محال تو حرکت مستقیم محال تو فرق محال یہ انہیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوسات ظہیر پر مبنی ہے،

۳۔ اولاً اقول حرکت مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کو اکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو میرد میل مستدیرہ کہاں سے آئے گا۔

۴۔ ثانیاً اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً حرکت محال۔

۵۔ ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں بدر میل مستقیم ہے۔  
۶۔ رابعاً اجتماع میلیں کیا محال مثلاً بنگہ اور پتے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)

اس میں پر عبد الحکیم نے کہا کہ حرکت مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ چیز سے باہر نہ کرے یہ دو حصہ میں کہاں (حاشیہ شرح بواقف)۔

اقول (۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنی یہ لے لئے تو اس مستدیرہ سے اقتضا اجتماع بدیہی ہو گیا فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے اقتضا میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا عمل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دومہ میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے متافی کو اس میں مبد میل مستقیم بھی ہو چیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدعی خود جو یہی مبد میل مستقیم ہے تو سنہ غیر مساوی پر کلام کو جواب بکن قانون منظرہ سے خروج ہے فلسفی مقدمہ منظرہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خط مستقیم پہلے جانا چاہتا ہے اور مستدیرہ اس سے پھرتا ہے تو دونوں متافی ہیں، اور محال ہے کہ بسیط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر صریح رد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً چیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو ایلیہ جو پوری نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعسر ض مقتضاتے طبع ہو سکتے ہیں جیسے چیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب چیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیرہ ایسے نہیں اس کی غایت چیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اس تک موصول نہیں مہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں یہی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافی نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معاً چاہے گی تو ان تک موصول یعنی دونوں میل متافی جمع ہو جائیں گے۔

اقول (۱) جب دونوں اقتضا منوط بشروط اور شرطین متافی تو ان کا اجتماع کیونکر

عنه بعض نے حواشی چبذی میں اور ادنیٰ آن لہ کہ اس کا معنی الواحد لا یصد من عنہ الا الواحد (واحد سے نہیں صادر ہونا مگر واحدیت) طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے اقول چیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت، یوست۔ پس ان میں سے ایک اختیار کر لو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

ہو سکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقتضی کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط مقتضی ہے نہ جو مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ بالا اتفاق بخروج عن الخیر ہے اور بالا اتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت میں حیث علی ہی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس لئے تم نے اچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جو پوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک و عناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طبائع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصطلاح دخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متناقض نہیں اور ان میں ایک کا منوط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلا شرط اور دونوں میل اس حد تک موصول، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدیل وضع پاسے اور چیز کو تو چاہی ہے اب اگر چیز سے باہر ہو چیز تک حرکت مستقیم کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی چیز تک وصول یہی اور اوضائع کا تبدیل یہی جب چیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہو گئی اب میل مستدیر شروع ہو گا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدیل اوضائع اسی سے ممکن تو چیز سے باہر مستقیم کرے گا اور چیز کے اندر مستدیر اور دونوں کا مادہ طبیعت واحد۔

خاصاً اور کئے وجہ سے روشن ہو چکا کہ غرق حرکت مستقیم پر موقوف نہیں غرض دلیل دلیل کا ایک عزم بھی صحیح نہیں۔

سادسا ارصاد نے گھڑتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوام پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر متعلق ہو کر میل مستقیم حادث ہو اب تو اجتماع ختافین نہ ہو گا (شرح مقاصد)۔ ناتمامی دلیل دوام کا بیان منقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

**سابعاً اقول** سب سے لطیف تریہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلہ میں نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت غرق اخلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی بڑی عیاری ہے، وجہ تفسیر۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے اور براہ چپ لاکہ دعویٰ عام کیا کہ طبعی نہیں ہو سکتے جس میں طبعی و ارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی پکڑی بنائیں، مگر ظلم شدید یا جمل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلہ متافی نہ ان کا اجتماع و شرار، خود جو پوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز نہ رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصد لگھوئے، فلک میں

یعنی یہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصداً ماننے پر طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانے۔  
یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جو نبوی دلائل حقہ قطعیہ واجب الاذعان کہتا ہے،  
شریت لہ سود عملہ واتبعوا اھواہم۔ اس کے بڑے عمل اُسے بچے دکھائے گئے اور

وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (متنا)  
ان سائت اور ان کی راہ مجملہ اشارہ و جھوٹے بھڑے تھائے روشن کر دیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ  
افلاک کا فرق والیام یقیناً جائز اتنا عقلاً ہے اور سمجھا تو بالیقین فرق مساوات قطعاً واقع جس پر  
ایمان فرض۔

وَاللّٰهُ الْحُجَّةُ السَّامِيَّةُ وَخَرُّنَا لَكَ  
الْمَبْطُولُ ، وَقِيلَ بَعْدَ الْقَوْمِ  
الْقَالَ لِيَعْبُدَ ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ ۔  
اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے ، وہاں  
باطل والے خسارے میں ہوں گے ۔ اور  
فرمایا گیا دور ہوں ظالم لوگ ۔ اور سب تعریفیں  
اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بجا اللہ تعالیٰ ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا  
بفضلہ تعالیٰ اس ساری کتاب میں محدود مباحث کے سوا عام اباحت وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب  
فقیر پر نازل ہوئی ہیں۔ اور ایک یہی کتاب نہیں، بلکہ عزوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے  
علم چوتی ہیں حتیٰ کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تَحْدِثُ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ  
الْعَظِيمِ رَبِّ الْعَمَّتِ فَزِدْ  
يَا وَاحِدُ يَا سَاجِدُ لَا تَزَلْ  
اللہ تعالیٰ کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے، اور اللہ  
بڑے فضل والا ہے۔ اسے میرے پروردگار!  
تو نے انعام فرمایا ہے تو اس میں اضافہ فرما۔

عَنْ صَدَقَاتِ يَاسِيدِي لَا سَبِيحَ فِيهِ أَذْكَانُ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا فَاسْئَلْكَ مِنْ  
مَنْ كَوْنَهُ حَقًّا يَسِيرًا

بملازماں سلطان کہ رسانہ این دعا را  
کہ بشکر بادشاہی بخازد این گدا را  
البحیاتی

صف نعمة العتبات و صد و  
 سطر طبع نعتك الكبرى و رحمتك  
 المعداة و فضلك العظيم و على  
 اله و صحبه و امته و حزب  
 اجمعين آمين ، و الحمد لله رب  
 العالمين۔

اے واحد اسے بزرگی والے! جو نعمت کو نے مجھ  
 عطا فرماتی ہے وہ مجھ سے زائد نہ فرما اور درود  
 و سلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت ،  
 اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضل عظیم پر اور  
 آپ کی آل ، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام  
 امت پر۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ  
 کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔

## مقام ہند ہم

بسیط نہیں، فلسفی یہاں چار شعبے رکھتا ہے جن کا حاصل دوسری ہے۔  
 شعبہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطباع سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے جز کا طالب ہوگا تو اجزاء پر  
 حرکت مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جیسے بہت طویل کہتا تھا۔ ہم نے ایک سطح میں  
 طبیعت کی اور اس کے کافی و دانی رد مقام ۹ و ۱۲ میں سن چکے۔  
 شعبہ ۲: اجزاء بعض یا کُل اپنے جز سے ٹھہرا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک چیز نہیں ہو سکتا تو  
 جو غیر چیز میں ہے قیڑا ہے اور قسر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے شست ہوتا جائے گا اور  
 بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کُل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہو جائے گی  
 تو زمانہ منقطع ہو جائے گا کہ اسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے۔  
 اولاً بارہا سن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع۔  
 ثانیاً منقرض یہ آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فلک بلکہ اصل کسی حرکت کی مقدار نہیں۔  
 ثالثاً یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔  
 رابعاً یہ بھی کہ زمانہ موجود ہی ہو تو اس کا انقطاع جائز۔  
 شعبہ ۳: جن اجزاء سے فلک مرکب ہو ان کی انتہا یسا نقطہ پر ضرور، بسیط اگر اپنی شکل طبعی  
 پر ہو تو گرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد گرہوں کے بلکہ ایک سطح گردی نہیں بن سکتی  
 (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطہ پر باقی بیچ میں فرج رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں ان کا  
 طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی (جو غوری)۔

**اقول** یہ وہی شبہ اولیٰ ہے اور انھیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کر دیا ہے کہ وہاں چیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

**شبہ ۳** : وہ بسا قطعتی سے فلک کا ترکیب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلفہ بر تقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فردوں میں ہوتے ہیں کہ یہوئی میں انفصال ہو کہ ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اس کے لئے، اور مادہ قابل انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنچے وہ صورت اگر ہی تھی جواب ہے تو قابل خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون و فساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، بر تقدیر ثانی ہر بسط اگر اپنے چیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہو جائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک چیز کا نیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پاچکیں فلک محدود نہ ہوا (جو ثبوری)۔

**اقول** اولاً فلک پر فرق جائز مگر اشربوا فی قلوبہم العجیل (ان کے دلوں میں بکھر اڑ رہا تھا۔ ت) ثانیاً کون و فساد کا اعتناء حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

**ثالثاً** فلک کا محدود ہونا مردود۔

سراپنا عاشق ثانی میں یہ شے چھوڑ دی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لئے پھر اسی شبہ اولیٰ کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شے متروک تھی کہ سب اپنے اپنے چیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شبہ چارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شبہ واحدہ میں کلام یہاں طویل ہے مگر خیر الکلام ما قل و ذل (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ ت)

**اقول** یہ قرآن کے شبہات تھے، اب ہم اصول فلسفہ پر حجت قطعیت پیش کریں کہ بسا طلت فلک محال۔ فلک اگر بسیط ہو تو اس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متحدہ الطبع ہیں۔ ہر چیز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجع۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت ایضاً ہوگی یا وضعیہ فلک پر ایضاً محال اور وضعیہ کے لئے تقسیم قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجع، اور جب بر بنا سے بسا طلت سکون و حرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بسا طلت محال۔

## مقامِ متحدہم

فلک کا قابلِ حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزاء فرض کرو متحرک الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جُز کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت تو ہر جُز پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائزہ اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر انبیہ جائزہ نہیں لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابلِ حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے کہ جواز تبدیلِ خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہذا خارج سے ہو تو قسمر ہو اور قسمر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل قسری نہیں تو قسمر محال تو قابلِ استدعا نہ رہے گا کہ حرکت بے میل ناممکن لاجرم اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے۔

(۳) یہ سب زغر فر ہے۔

اولاً فلک بسیط نہیں (مواقف)۔

ثانیاً اقول اعتناغ انبیہ بر بنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدل میل مستقیم ہے

رابعاً اقول ہم باطل کر چکے کہ قسمر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً منقرب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ اقول یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور دوسرے جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کے بعض اجزاء کو ایک جداگانہ صورتِ نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضار کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورتِ استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک قسری جائز ہو کہ جب بعض کی صورتِ نوعیہ کل کو حرکت سے مانع ہوتی تو باقی اجسام مقصور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی کی دلیل کی بلام ہے کہ اس اضافہ لغاضہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسمر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صورت ممکن نہیں ۱۲ منہ غفر لہ۔

ثابت کرے (مواقف)۔

سادساً امکان انتقال کو امکان مبداً میل و کار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (مید شریعت و خواجہ زادہ) اس پر سیالگوئی نے اعتراض کیا کہ مبداً میل بالفعل نہ ہو تو نظریات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسم قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہو چکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع لذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا نفس ذات کو حرکت سے لیا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجہ نہیں مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے اب اکب ہوا۔ بالجملہ سلب امکان لذات میں لام تعطیل پر دو احتمال ہیں،

اول لذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں مطلوب ہے اور منافاتی قابلیت نہیں و عبارتاً آخری امکان لذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعطیل کا، اول امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبداً نہیں۔ دوم امکان وقوع پر نفس ذات ہے یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافاتی نہیں۔

سابعاً بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجراء کی تساہی نسبت بنظر خصوص جز تساہی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جز کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیالگوئی)۔

اقول یہ محل نظر ہے ہریت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں۔ فتا متل (پس غور کیجئے)۔ بہر حال چھ وجوہ سابقہ کے لئے ذاتی و دواخری ہیں۔

## مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کو اکب کی نو حرکات مختلف دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سست حرکت ثوابت ابد ساتوں سیاروں کی۔

اقول اور اتنا طبیعت سے لیا کہ افلاک پر خرق خال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا ناہ۔ کو اکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل و تمکات و تدایر و جزیرو مائل و تدایر و غیرہ کے



محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ فوج حرکتوں کو فوج فلک کیا ضرور ہو سکتا ہے کہ خواہت مثل فلک زحل میں ہوں اس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتواں فلک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انھیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ ان کے خالق کا ارشاد ہے۔

**اقول** بلکہ یہ کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسروں پر قائم ہو جس طرح نفس انسانی قسروں پر اور فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم سے طبعی اپنی طبیعات پر چلے اور اتنا راہیوں سے لیا کہ فوج فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شے پیش کئے،

شعبہ ۱، مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبتدئ میل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود موثر کے وقت وجود واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شعبہ ۲، جب ہر چیز کو سبب و ضائع سے نسبت مساوی قرار دیا جڑ کسی وضع پر نہ ہو گایا ایک ہی پر ہو گایا سبب پر متاثر ہو گایا بدل بدل کر اول و ثالث بدلتے محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجع، لا جسم راجع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے موافقت و تشریح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا،

اولاً اس کا معنی بساطت فلک ہے اور وہ محدث کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔

**اقول** مآشا اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سبب میں سلم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبیں کل تعین جہت کی تعین قدر حرکت کی تعین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بشمار طرہ پر ممکن تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجع ہے اسی پر کوشی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گذری۔

**ثالثاً اقول** دلیل چاروں کمرے عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سبب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

**رابعاً اقول** کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع پر تخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجع، اس کا بیان مقام ۸ میں گذرا۔

**خامساً اقول** بلکہ سکون میں بلا وجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ وضع وہ لیتے ہو جو  
فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا حیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۱۲ میں  
ہم نے مبرہن کیا، یا وہ اضلاع جو اجزاء کو ہیں تو خارج میں کہاں اجزاء اور کہاں اضلاع ہیں تو بعض  
ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجع واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو یا ہر ہی  
اُن کے اضلاع کہیں لو آپس میں بھی تو ضمیمہ ہوں گی ایک جہز دوسرے سے گرہ بھر دور ہے، غیر ملکی  
گرہ بھر چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجع ہیں، تو نہ صرف دورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام  
اجزاء میں تلام ہو تا ہمیشہ اجزاء اُن کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ و بالا  
ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجربے  
ملکی تھے سب ہوئے تھے تو جہز مولا تجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جہز کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمہارا  
مذہب ہے تو اس جہز کے اجزاء کی باہم اضلاع کب بدلیں۔ پھر ترجیح بلا مرجع رہی واجب کہ ہر جہز کے  
رہنے ریزے بھی جگہیں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہو گا اور کسی منتہی نہ ہو گا تو ترجیح بلا مرجع  
کے کبھی نجات نہیں، ہاں ایک ہی جگہ پناہ ہے کہ فاعل عز وجل کو اختیار مانو اور اس کے مانتے ہی  
تمہاری دلیل راستا منہدم، ہم شی دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجع نہیں بلکہ مرجع ارادہ فاعل  
جل و علا ہے جس وضع پر اس نے بنا دیا اسی پر بنا، پھر حرکت کس لئے، اگر کئے ترجیح بلا مرجع حفظ اضلاع  
بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت فوریہ حافظہ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

**اقول** خاص فلک میں حافظہ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناع خرق کر باطل ہو چکا  
اور مطلقاً تو صریح باطل آب و ہوا میں کیا صورت فوریہ نہیں، پھر کس قدر جلد اُن کے اجزاء متفرق ہو چکا  
ہیں۔ اگر کئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف  
اسکان مستقیمہ خود صورت فوریہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہو گا۔

**اقول** سب ایرادوں سے قلعے نظر دینے کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت فوریہ آبی استدارہ ہو تو  
اضلاع بیرونی کا دوام اسی جہت ہو گا۔ اگر کئے ہم امتناع خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق  
علاہ اقول یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کیا کہ مناشی کا وجود بیرونی و اندرونی  
سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

**علاہ تنبیہ**، اقول یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکیلی میں کہ شکل جتنے میں یہ جسم  
یہاں اور وہ وہاں کیوں ہو تو عشق کا یہ شفقہ کا اجزاء تو بعد تشکیلی ہو گئے یہاں مناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

اجزاء ادا ہو کر ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر پس ہے اختراع تفرق کی حاجت نہیں۔  
**اقول** علی التسلیم جب اختراع خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکت مستقیم ممکن ہوئی کہ محال ہوئی  
 تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیم ممکن تر کوئی نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اسے مطلقاً  
 ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مزاج صلابت ہوئی حفظ اوضاع بیرونی کا مزاج ثقل ہو تو شبہ کی  
 شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مزاج لازم نہ آتی بہر حال استدلالہ ثابت رہا۔

**سادسا اقول** تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کر کے بھی سب اوضاع پر  
 علی سبیل البدلیہ بھی نہ آ سکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع  
 بدلیں گی اور اقطاب غیر قناری تو غیر قناری اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کئے مقصود اس قدر ہے کہ  
 ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مزاج لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت  
 وضعیں بدل رہی ہیں تو استیجاب اوضاع نہ ہو۔

**اقول** اولاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مزاج نہ ہو وہ آہ  
 بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر قناری وجہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔  
 ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستقیمہ  
 کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہوتا رہنا کافی اگرچہ ایک ہی پال برابر کہ وضع ہر وقت یوں ہی بدلے گی۔  
 سابعاً **اقول** سب جانے وہ وضع واحد پر رہنا اس وقت ترجیح بلا مزاج ہے کہ انتقال  
 سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع مخرج۔

ثامناً عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر و جہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی  
 مراب انصت علی فرد (اے مجھے پروردگار! تو نے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)  
 شبہ ۳۳ جب خود فلک میں مبدل میل مستقیم رہے تو اس میں اس سے متغیر ہو گا نہیں  
 ہو سکتا کہ غالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے منافعت ہو گی کہ حرکت مستقیمہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم  
 اور فلک میں نہیں لا جرم میل موجود ہو گا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہ اولے کے پاک کار فرسہ وہاں  
 نفس وجود مبدل کو موجب وجود میل ٹھہرایا تھا اور اس سے نہ ہل کر مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا  
 شعور ہو کہ عدم مانع کا شاخسانہ بڑھایا اور اب بھی بوجہ مردود۔

اولاً مبدل میل مستقیم کا وجود ثابت نہیں (سید شریف)۔

ثانیاً **اقول** بلکہ عدم ثابت، کما تقدّم۔

مثلاً طلب و منہ کا اعتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلم اور فلک شاعر ہے۔  
**اقول** یعنی ممکن کہ نفس طالب استدلال ہو اور طبیعت مانع بھیہ انسان کے اوپر حجت کرنے میں۔

سابقاً مستدیرہ سے مانع کامل مستقیم میں عقد ممنوع۔

**اقول** تین مانع ہم بتا چکے۔

خاصاً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔

سادہ سنا مانا کہ مبدیٰ میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر یہی وجود میل کیا ضرور ممکن کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابقاً **اقول** جگہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریریں۔

## مقام ہستم

جگہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ جگہ مطلقاً جنش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک بطلان ثبوت، یہ اول تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔  
 دوم ثبوت بطلان، یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول و باللہ التوفیق (تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجت ۱ تا ۳ : تعین حجت تعین قدر تعین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرتجی کہ بارہا مبین ہوا۔  
**اقول** اور اول و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگر چہ وضع نہ ہو۔  
 حجت ۴ : **اقول** بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرتجی اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵ : **اقول** فلک الا فلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کر چکے اور طبعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور اراحد ہم نے باطل کر دی، تو جمیع وجوہ حرکت منقہ تو حرکت باطل۔

**حجت ۶ :** اقول بار بار گزر اگر حرکت فکلی اُس کی بساطت کی تانی اور اس کی فنی اساس فلسفہ کی باطن اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاہرم حرکت فکلی باطل۔

**حجت ۷ :** اقول تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عاقبت داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اس سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے، مانو کہ اس کے فصاحت میں بھی قطع ہو سکتی ہے جبکہ سرعت اس سے دو چند ہو اور ربع میں جبکہ چوگنی ہو نہ زمانے کی تقسیم متناہی نہ سرعت کسی حد پر ختمی کوئی روکتے والا ہوگا، تو اُس کی مقدار مزاحمت سے قدر سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامستور، لیکن فکلی میں زمیل طبعی مانتے ہو نہ مانع خارجی، تو دونوں عاقبت معدوم تو وقوع حرکت محال۔

## مقام بست و یکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ برخلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو شے پیش کرتا ہے،

**شعبہ ۱ :** ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو گھٹتائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اُس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ضرور آن فراق بعد آن اتصال ہے۔ اور دونوں آنیں متصل نہیں ہو سکتیں ورنہ جزر لایتجزئی لازم آئے تو ضرور اُن کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے نہ ختم ہو چکی نہ دوسری کی ابھی شروع نہ ہوئی لاہرم سکون ہے۔ یہ برہان قدسے فلاسفہ کی ہے، اس پر نہ بوجہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ اوّل حرکت واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون حاصل ہوں۔

**اقول** یہ اعتراض باطل، مجاہد ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

۱۵۵ اور وہ جو ہر سیدہ میں کہا کہ حرکت ارادہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعین کر لے اس کا رد مقام اول سوال ۴۴ میں گزرا ۱۲ منہ غفرلہ۔

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسام مسافت محض موجود ہے۔

**اقول** مقامات میں ہم اجزائے مقدار پر کلام کر چکے وہی یہاں کافی ہے۔ پراہتہ متحرک مسافت کو شینا فشینا قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذہن پر موقوف۔

ثانیسا علی یہ کہ جدائی اگرچہ تاریخی نہیں کہ فتنی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آتی ہونا کب لازم، تم فلا سفر ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وہ ہے کہ نہ دفعتی نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی جو جیسے حرکت توسطیکہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہو سکتی نہ ہرگز تدریجی کو غیر منقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

**اقول** بلکہ مبانیست کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تنالی آئیں لازم نہ آتی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمانہ حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالکل یہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جدائیوں کے دونوں زمانوں میں بعد فاصل ہے اس سے پہلے پہلی جدائی تھی اور حرکت ادلی اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہو سکتی۔

شعبہ ۲، حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے فتنی تک علت وصول ہے تو آن وصول میں اس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جدا کرے گا تو دونوں متناہی ہیں، اور متناہیوں کا اجتماع ناممکن اور میل کا حدوث آتی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اس آن وصول کے بعد ہے، اور بیچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شعبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی رد کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولا میل معد وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہو کر بلا فاصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہر گز نہ حرکت کا انقطاع۔

**اقول** بکہہ تاملے یہ رد بھی ہر نگاہ اولیں ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے غنا ذکر کر کے تضعیف کی اور وجہ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

جزر لای تجزی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجب ہے تو زویوں ہے اسے فرمایا منہج اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جزر کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

**اقول** بلکہ اس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے۔ یعنی جب تمام حدود متوسط مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب، تو حد اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حد و حد میں تفرقہ محکم ہے، یہ ہے وہ جو ہم نے اس کے کلام سے استنباط کیا۔

**اقول** مگر فرقہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حد اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کر کے منقسم لیتے ہو تو اسکی تقسیم سے حرکت بھی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جدا حرکت، اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تک اس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہوگی اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حد آئندہ کا یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علت موجب، یونہی حد اخیر کا کہ حد و حد میں تفرقہ محکم ہے۔ معینہ البقرض غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اس کی تقریر بھی وارد، لاجرم اس کی سنی بھی ویسی ہی مردود و موقوفاتی۔

**ثانیاً اقول** یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے بیڑ میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور چیز میں طبعیت طالب سکون محال ہے کہ کہ وہاں سے حرکت طلب کرے، اب جو جسم حرکت طبعی سے چیز میں پہنچے ان وصول میں یہ میل نہ ہوگا کہ ان وصول ان حصول ہے، اور حصول نافی میل۔ تو قصار از عم کہ ان وصول میں میل موصول باقی ہونا لازم صراحت باطل ہے، اب کیا محال ہے کہ اسی ان میں میل دیگر قسری یا ارادی پسیدہ ہو کہ حرکت دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مبانی پر تھا، کیا ضرور کہ اس کا حدوث آتی ہو، ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

**سابعاً قول اجتماع قنا فیہ اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقصد ایک ہو یا دونوں مقصدی ہو**  
 عامل ہوں کہ ہر ایک کا پورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقصد دو ہوں اور ایک عامل دوسرا معطل یا دونوں  
 عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہرگز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب  
 جس میں بخور ناری نیچے اور ارضی اوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہیے گی اور تراب نیچے لانا تو  
 تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقصد جدا، پھر اگر نار و تراب دونوں فوری کی قوت  
 برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہو گا مرکب سا کہ رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لی جائیگا  
 اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعف آ جائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اول ہے یعنی  
 ایک عامل اور دوسرا معطل، مثلاً میل طبعی ایک مقصدی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آن و مول  
 میں موجود ہے مگر اُس سے جدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث  
 ہوا اور اُن کا اجتماع قنا فیہ ہوا کہ مقصدی جدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت ضم  
 کا اُسے چیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع قنا فیہ نہ جانب موڑے ہو نہ جانب  
 اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سچی جس پر جو پوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبوں کی ہدایت  
 ہے اور رشد خواہوں کو گمراہوں سے نجات۔ **وَمَنْ لَّمْ یَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُورًا فَلَہٗ مِنَ النُّوْرِ**  
 (اور جیسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لہ یجعل  
 اللہ لہ نوراً فَلَہٗ مِنَ النُّوْرِ، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود ہی معزور۔

## مقام بست و دوم

امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آ جانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متناقب مرتب

عہ کہ فناء فلسفہ مذکور ہے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہل نور کے نور جعل واجب سے ہر تو اسکے  
 مجموعات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لا یحد من عنہ الا الواحد  
 بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) قویوں کہا ہوتا کہ من لہ یجعل  
 العقل الفعّال (جیسے عقل فعال نہ دے۔ ت) ہاں بالعرض کا باب اسع ہے کہ واسطہ  
 در واسطہ ہو کہ دستل واسطوں سے جعل اُس تک مقصدی ۱۲ منہ مغفل۔



ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و حیوانات کے قدم شخصی اور مرالید و صورت و غیرہ کے قدم نوعی اور نفس مجردہ کے بالفعل لائتہا ہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اس کی ہوس خام ہے، بڑبان تطبیق و بڑبان تضایف و غیرہ قلمنا محتمل و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع مرالید اگر یہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اُس سلسلہ سے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پرسوں کو کل اور اترسوں کو پرسوں سے مطابق کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جُز و نکل برابر ہوتے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زمانہ دیتا مگر ایک سے تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور تطبیق اگر خارج یا زمین میں بالفعل تفصیل و تکرار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں۔ اور اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کافی اجمال موجود ہونا کیا ضرور۔

**اقول** بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جُز نکل کا مساوی بلکہ اپنے نکل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کہ دونوں جتنے چھوٹے ہوں، عنصر ض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام صں رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر وہ دونوں برابر چلے جائیں تو لا + صں = لا۔ مشترک سا قلم کیا صں۔ ظاہر ہے کہ صں ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہو اور آپس میں بھی سب برابر ہوں اور شک نہیں کہ دسٹ کرب لاکھ سے کہ دوڑھے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کہ دوڑ مثل ہے نیز دسٹ کرب صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کہ دوڑواں

علیہ لاجلہ و دوائی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن لکھنوی نے حاشیہ مزخرافات جو پوری میں اس بحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے عشق جو پوری کی تمام خرافات کا رد روشن ہے، جسیں تطویل کی جات نہیں ۱۲ منہ خضر لہ۔

علیہ **اقول** تطبیق اجمالی نہ ہوگی مگر ذہنی میں کہ خارجہ میں ہر ایک کا وجود و عتاد و متناہی ہے تو اجمال نہ ہوگا، مگر انھیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہنی و خارجہ دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انھیں یمن میں صفر سے ۱۲ منہ۔

حصہ سے اسی طرح غیر متناہی استعمال ہے۔

**ثُمَّ اقُولُ** لعلف یہ کہ اُن کے عشق میں اسی زمانہ عمدہ غیر قار کو متصل و حدائی موجود فی الخارج مانستے ہیں اور سبب استعمالہ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب و عدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُنس میں بھی مضر نہیں، اگر کئے ہی تقریر یعنی جانب ابد و ابد و ایک سلسلہ آج سے ابد تک سے ابد تک سے ابد تک سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہو گا۔ اور وہیں تطبیق اجمالی کر سکے گا تو دونوں برابر ہو جائیں گے یا ابد متناہی۔

**اقول** ہاں ضرور دلیل دیاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی تو جو ہمارا مدعا ہے، یعنی غیر متناہی اشیا کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بسبب تعاقب ہر جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابد بھی محال کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آئے بلکہ ابد الابد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے، تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر بالکل جانب ازل لاتناہی کی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لا تعینی اور وہ جائز۔

ثانیاً دو متقابل چیزیں کہ ذات واحدہ میں بہت واحدہ سے جمع نہ ہو سکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و خوت یا علویت و معلولیت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخر نہیں یا مؤخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک یا جاتا قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہو گا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دورات فلک یا انواع عنصریات کا نہ و فاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع اس سلسلہ میں سب سے مؤخر ہے، اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پر سوں اتر سوں وغیرہ کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدم اور مقدم سے مؤخر ہے، اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر ہے اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ ہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلتے جو خالی تقدم ہو اور اس سے پہلے کچھ نہ ہو تا کہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و انواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تفسیر بھی اصلاً اُن کے بالفعل جمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ خوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر خوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل خوت ہے اور ہر مساوی

رتبی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بافضل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں دوبارہ ایک جز۔ انگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہو گا یا متناہی یا جز۔ وکل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جز۔ وکل برابر نہ دونوں متناہی مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

## مقام بست و سوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا ماننا ہے کہ اُن کے اشخاص و افراد سب۔ حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر میں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوتے ہوں۔ یہ صراحت کیا جنون ہے اور اُس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجت ۱: برہان تضایف۔

حجت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سُن چکے۔

حجت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ ہر سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوائی نے شرع مقامہ مضدکام میں کہا کہ یہ بجا بہت دم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اُس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اُس پہلے حادث کا متعارف ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اُس سے پہلے اور حادث تھا اُس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب یہی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اُس کا متعارف ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

کوئی حادثہ نہ یہ حادثہ متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادثہ سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادثہ ضرور دوانا اس کے ساتھ ہوگا۔

**اقول** اس پر اہستہ کو بہت دہم کہنا دہم کا دھوکا ہے قدیم قلنا ازل میں ہے اور شینہ کوئی حادثہ ازل میں نہیں درز حادثہ نہ ہو تو بلا مشبہ قدیم کہلے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادثہ نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حادثہ غیر متناہیہ میں نہیں۔

**اقول** میں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اُن میں نہیں اور اُنس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو اُنس سے باطل کیجئے۔ یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماورائے ہے۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفائے بران قطعیہ پر کہا کہ کل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا اور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کل میں بعض سے کچھ زیادہ نہیں تو کاسے کا کل اور کس لئے بعض تقصیر معاف آپکا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے۔

**حجبت ہم**، کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی۔ دو آتی نے اسے بھی کلام تخفیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کسی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادثہ ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں۔

**اقول** یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے۔ جب جمیع افراد معینہ حادثہ میں تو فرد منتشر ازل کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معینہ میں۔ یاں ایک نظیر دی اور اُسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور سمجھ سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھولوں میں کیا کو لے، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب جیسے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بہتہ معلوم کہ ایسے حکم میں متناہیہ و غیر متناہیہ میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی، حالانکہ کوئی فرد ازل نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا۔

**اقول** حاصل حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلا مشبہ باطل ہے اور اس کے رد کو دور جانا نہ تھا۔ طبیعت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن فرد میں اور ہر طرف ہر فرد سے خالی  
لہذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی، اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا  
دو گھنٹی بھی نہ رہا مگر یہ ظرف وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی  
پھول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حادث سے قطعاً خالی ہے  
محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازل ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے۔ ورنہ طبیعت  
بے شخص خارج میں موجود ہو اور یہ محال ہے۔ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود  
افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اُس وقت طبیعت کُل موجود  
تھی، ہرگز نہیں۔ عجیب کہ فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵: کہ گویا بعد کی تفصیل و تکمیل اور مکمل شکل کی راشقہ طے ہے بقول طبیعت خارج میں جو نہ ہرگز ضمن  
فرد معین یا منتشر میں اور فرد منتشر خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوی ذہیت ہے اور  
ذہیت ثانی انتشار ہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ متبعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے متزعج ہو گا اور ہر حال طبیعت اُس کے  
ساتھ موجود رہے گی لیکن ہمارے فرد ہونا افراد نہ جمیع نہ متعاقبہ ہاں فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا متزعج نہ  
وہ اس کا مورد۔ ازل میں افراد حادث کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد معینہ کے ازل ہونے سے تم خود  
منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب سبوقیہ کو چاہتا ہے  
اور ازل سے سبوقیہ سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے  
جمیع انکے وجود متقی تھے تو ہرگز طبیعت ازل میں نہیں ہو سکتی بخلاف محال کہ اگر حسب ہر معین پھول سے  
دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد  
متعاقبہ سے متزعج ہے۔

حجت ۶: اقول ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علت تامہ موجود تھی یا نہیں، اگر  
نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بجاہت محال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الحال رج  
تھی کہ خلف محال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے  
تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب  
غیر متناہی دو عاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازل اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شقی اول  
معین اور باد صفت حادث افراد طبیعت کا ازل ہونا قطعاً محال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ  
نہ زمانہ قدیم نہ حرکت فلک نہ حوالیدہ افلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العالمین (اور سب

تقریباً اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار سے تمام جہانوں کا۔ ت) (تتبعہ)۔ ملت اسلامیہ میں ذات و صفات الہی عز وجل کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں تو کسی شے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالف اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔

فاضل دوانی نے کہ ان دو جہتوں پر وہ بحثیں کر دیں اور ان سے پہلے خلاصہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، یہ سب عادت نظر پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا دعاء ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اس کے دعاء کی ثبوت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے بلکہ وہ بر سبیل تنزیل وار خائے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقص سے تو معاذ اللہ دعائیں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتی یہاں تک کہ بعض دلائل توحید و وجود واجب پر ابکات کرتے ہیں اس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہی جنہوں نے اس کے بعد براہین قطعیہ و تضایع کا بلا شرط اجتماع و ترتیب مطلقاً جاری ہونا برسی تبلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

عہ اما قوله بعد ذكر القدم المجنسی وقد قال بهذا بعض المحدثین المتأخرین وقد رأیت فی بعض تصانیف ابن تیمیہ القول به فی العرش فاقول ما یدریک وان المحدثین ههنا من التفعیل دون الافعال بل هو المنعین فان القائل به لا شک مستدع ضال و یؤیدہ نقلہ عن ابن تیمیہ احد الضلال و یشیدہ انت المذکور رہا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متأخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں ارش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے احد، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفصیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلا شک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ جو کہ ایک گمراہ ہے اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت (باقی بر صفحہ آئندہ)

## مقام بست و چہارم

قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال مانتا ہے اُس کی دلیل کی کہ ابن سینا نے وی اور آج تک متداول رہی۔ تخصیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوت جسمانیہ سے ہو تو اُس قوت کے حصے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی جسم سے تجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس قوت کا حصہ مثلاً نصف بھی تحریک کل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے اور اگر ہاں تو قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کل قوت بھی اُسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جز کل سے بڑھ جائے۔ اب حصے کی تحریک بد

(بقیہ حاشیہ معقولہ شت)

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخص ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوحی کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوحی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخص کے اثبات کی جہالت نہ کی، لہذا قدم نوحی کی طرف حود کیا یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہو چکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اُس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عنه القول بقدم العرش وهو شخص  
فالمعنى قد قال بالقدم النوعي  
بعض الضالين ولا عز وفقد قال  
ابن تيمية بالقدم الشخصي في العرش  
هذا ولا يبعد من جهالات ابن تيمية  
ان يقول في العرش بالقدم النوحى فقد  
نقلوا عنه التحسيم والجسم لا بد له من  
مستقر ولم يتجاسر على اثبات  
قديم بالشخص فعاد الى النوعي  
اولم يرض معبوده ان يبقى دائماً  
على عرش خلق وقد وهب من  
طول الامد فاستبد له عرشاً كل  
حين هذا كله ان ثبت عنه ، والله  
تعالى اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

و مدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کل قوت دے سکے حصہ یہی جب تو جڑ و کل برابر ہو گئے ورنہ ایک مہد سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ جتنے کی تحریک تھک رہے ہیں تو متناہی ہوئی اور کل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دو چاند ملت ہے تو سہ چاند لحد جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہوا متناہی ہے تو قوت جسمانیہ کا اثر نہ ہوا مگر متناہی کے لویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تخلیص کیا۔

**اقول** یہ محض تو ہیہ و طبع کا روی ہے۔

اولاً ہم اختیار کرتے ہیں کہ حسرت میں برابر اور مدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کل قوت ایک دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اس کے دورے اور اس کے دوروں کے آدھے تہائی ۱/۲ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جڑ و کل برابر ہوئے نہ جڑ کی تحریک منقطع نہ کل کی، اس پر بقدر متناہی زائد اب کے دن چھتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دنوں سے چھتے ۱/۲ مہینے ۱/۱۲ سال ۱/۳۶۵ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کل قوت قادر ہو نصف اسکے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر قوی ہونا مشروط بہ حیات اجتماع ہو تو جتنے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بدایت معلوم کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہر اک ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصل حرکت نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہر اک وہ قوت جو صرف ایک پتے کو ملا سکے تحریک جہاز پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے ۱/۱۱ یا ۱/۱۱۱ تو تمنا

عہ بنظر اس سے اقرب یہ مثال ہو سکتی ہے کہ کڑہ حرکت وضع کر سکتا ہے اور اس کے شکن میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً ثلث یا مربع پر خواہ جڑا ہو یا جدا وہ ہرگز نصف دورہ یا حرکت وضع کر سکتا کہ مضلع جب ادنیٰ جنبش کرے قطعاً حرکت ایضاً ہوگی نہ وضع جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافہم ان کنت تفہم (تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفرلہ۔



طور پر لازم کہ اُسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۷۹ اکر یا ہزارواں حصہ ۷۹ اکر کہ چوٹے دو گز سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں بلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہوا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو مانجی فیہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔  
 مسئلہ ۱: یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالیٰ بزنگاہِ اولیں کئے تھے پھر جو تپوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے،

اول پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پر یہ عذر بارو گھڑا کہ جب ہم ثابت کر چکے کہ قوت جہانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہو جائے گی۔ اس کا مطلب حمد اللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کر انھیں لغظوں کو دہرا دیا اور کہا ہذا ما عندی فی حلّ هذه العیارة (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں تھیں پاس ہے۔ ت۔)

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جُز و کُل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو تپوری قوت ایک دن میں سو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اُس کی اکائیاں نامتناہی ہوں گی اور اُس کی صدیاں بھی، مگر یہ وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سو سلسلے نامتناہی پر تو جُز و کُل کا فرق یہی رہا اور متناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کر چکے کہ کُل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں اور نہ جُز و کُل برابر ہوں تو سو سلسلوں پر کہاں سے قادر ہو جائے گی۔ یہ اُس کے مذہب کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ یا بڑی سفاہت ہے بشرطے و بشرط لا میں فرق نہ کیا، جُز ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کُل ضرور ایک پر قادر نہ ہو گا اور نہ کُل و جُز برابر ہو جائیں مگر یہ ایک پر اُس کی قدرت کا سلب کسی معنی پر ہے یا بایں معنی کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سو پر ہے نہ بایں معنی کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ ہر ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قادر ہو گا، کیسا صریح مغالطہ ہے یوں کہنے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے، اگر کہیں کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں مانگر نہیں تو جزو کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر مان تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی۔ اب اس میں تو ایک اور متعدد کا فرق نہیں۔ دلیل کو ایک شے ایسی چاہئے جس پر کل و جزو دونوں قادر ہوں، لہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ چیز صرف بعض کی ترکیب پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اُسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہو گئی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

**اقول** ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس کی پوری قوت سو پر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہئے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کر سکے گا بلکہ سو داں حصہ تو بعض قوت کل کا قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ تفسیر محدود بلکہ ضرور۔

دوم کی تقریروں کی کہ جانتے ہیں کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے اُن بساط پر نہیں جن سے اُس کی ترکیب ہوئی اور کشتی کہ ڈوک کی ترکیب سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی، پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوئی اگرچہ قبل امتزاج بساط میں نہ تھی مگر اب ضرور بسیط بھی اُس کا حامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جزو کو کل سے جدا کر کے کلام نہیں کرتے، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے بولسبت ہے اسی نسبت پر اُس قوت کا حصہ اُس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں چلا سکتا تو اُس سے چوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

**اقول** بھلا اللہ تعالیٰ ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بساط ہی کو بعد کسر و انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کل کو ایک شے پر قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو وہ کذا (اور اسی طبعہ ج۔ ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت ہیئت اجتماع سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ دوئے خواہ کل سے قطع کر کے یا اس میں ملا ہو جزو اس پر اصلاً قادر نہ ہو گا جزو بشرط شئی قادر ہے کہ عین جزو اگرچہ خارج میں شکل سے جدا نہ کیا گیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا،

جز بشرطے قادر ہے کہ میں کل ہے اور کلام بشرطہ میں اگر کہتے اگر جز قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول ہاں تو اس سے جز کا قادر ہونا محال تھا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کل کی لامتناہی فائدہ ما قال الملا حسن فی حاشیتہ (توجہ الحسن نے اسی کے حاشیہ میں کہا وہ مندرج ہو گیا۔ ت) رد اوہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کو بلا سکے گا۔

اقول وہ بھی ہماری اس تقریر سے رد ہو گیا مقوی علیہ کے حصہ کی قوت کے حصہ کی انقسام ضروری یا نہیں، اگر نہیں تو تمہاری دلیل باطل، اور اگر ہاں تو جو ہوا جہاز کو روزانہ تسویل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ، تو تسویل کا اُن پر انقسام ہوتا رہے، اور وہ حصہ کہ پتے کو بھی نہ پڑ سکے اس جہاز کو اُنکل بھر یا بال بھر فرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور پڑے یہ صریحاً باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاً کہ تھا کہ ممکن بعض قدر میں ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیئات اجتماعیہ مجموعہ من حیث خود مجموعہ کو عارض ہے نہ کہ ہر جز میں ساری اجزاء میں اُس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے، تو جسم کا ہر جُز نہ جسم ہونا اور پابند جنس قوت کل سے کسی شئی پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اس جسم سے اصغر کی ترکیب پر ہو یہ کچھ نہیں مغیبہ نہیں ہاں ہر جز بھی کسی کسی حصہ جسم کی ترکیب پر قادر ہے مگر ممکن کہ مدت و مدت میں لامتناہی پر قدرت ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جز میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استعمال لازم آئے کہ غیر متناہی کی تصنیف تثلیث وغیرہ ناممکن فائدہ ما تفوہ بہ الجونفوری واند فم ما اراد بہ اصلاحہ الملا حسن فی حاشیتہ (تو مندرج ہو گیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملا حسن نے کہا۔ ت) اسکے بعد چوپوری نے ابن سینا کی تقریر پر رد کیا اور اپنی طرف سے حسبِ عادت کہ شقشقہ لسان و لفظ بیان ہی اُس کی بضاعت ہے اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل و لا طائل غمڑی۔

اقول بجزہ تنالے وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہوگی اس کا مبنی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ ہیئات اجتماعیہ اجزاء پر منقسم ہوگی کل ہرگز اجزاء کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس و صد توں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس سے کثرت کو وحدت کر دیا۔ یعنی ہیئات اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموعہ قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود چوپوری کو یہی اعتراف ہے مگر پھر ہیئات اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ موثر صرف جمیع اجزاء بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموعہ میں حیثیت جو مجموعہ موثر ہو۔  
یعنی حیثیات اجتماعیہ موثر میں داخل تو امر اظہر ہے۔ اب اجزاء میں وجہ پر ہیں،

(۱) مرسل نفس اجزا۔

(۲) معری متفرقہ۔

(۳) محلی مجتمعہ کہ لا بشرط ولا بشرطائے کے مراتب ہیں۔

پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مرسل مع حیثیات اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے  
نہ بلا حیثیات اجتماعیہ نہ مع حیثیات اجتماعیہ کہ یہ حیثیات اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس مرسل میں ہے  
کہ اس کی نصف تو دس مرسل محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثلاث میں نہ ہوگی کہ اس  
کے لئے انصاف و اثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے  
وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رد کو بس ہے زیادہ اطلاق کی حاجت نہیں، و قد الحمد۔

## مقام بست و حجم

اُن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے پیلوں نے کہا حرکت کے  
دو اطلاق ہیں،

اول حرکت یعنی التوسط کہ مبدئ سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے ہم کے لئے  
مبدئ و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت  
اور اول تا آخر بالہا محفوظ و مستمر ہے اور آثانات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت  
سے ہر آن اسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کہ جو اس اعتبار سے سیال و نامستقر  
ہے اسے حرکت تو تسلیم کئے ہیں۔

دوم حرکت یعنی القطع جس طرح مینہ کی اُترتی بوند سے پانی کا ایک خط اور بیڑی گمانے  
اُگ کا ایک دائرہ متوہم ہوتا ہے، یونہی حرکت تو تسلیم کے اُن اختلاف نسب کے علی الاتصال  
قوارر کے باعث مبدئ سے منتہی تک ایک حرکت متصل و حدانیہ تخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اس بوند  
یا شعلہ یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں قسّم ہوئی اور وہ بھی زائل نہ ہونے  
پائی تھی کہ معاد و سرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں، یونہی آخر تک، لاجرم وہم میں ایک  
شخصی تمتہ متصل پیدا ہوئی جو صورت مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت تمتہ و حدانیہ ہے اسے حرکت قطبیہ

کہتے ہیں۔ اسی صنادید فلسفہ نے جب خود اسے مہیوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جائے سخن وسیع ہے مگر جراثیم بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کر کے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت تو سطحی اپنی ذات میں بسیطہ مستقرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعہ مہیوم ہوتا ہے یونہی خارج میں ایک آن سیال ہے کہ اپنی ذات میں بسیطہ و ناقابلِ قسمت و غیر تبدیل ہے اور اپنے سیلان سے اذہان میں ایک امتداد مہیوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے اُن سیال حرکت تو سطحی پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعہ پر یہ بوجہ ناقابلِ قبول۔

اولاً کیا ضرور ہے کہ امتداد مہیوم زمانی کسی ام خارج مستقر غیر مستقر ہی سے مترشح ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زادہ)۔

**اقول** حرکت تو سطحی بمعنوت حس مد رک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدئ سے منصرف مٹھتی کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی تو شط ہے اور اس کے ہتھار سے ایک اتصال مہیوم ہونا معقول، وہ حرکت قطعہ ہے۔ امتداد زمانی کا علم ہر بچے جاوڑ کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمرنا مستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہ مردود و ذلیل اگر کہئے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظلی۔

**اقول** یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح مصادہ ہے۔

**ثانیاً اقول** سیلان خارج سے ایک اتصال تخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرما ہے جس نے نہ قطرہ اُترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ اُن کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ ترسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان و حیوان بھی اس سے آگاہ اور اُن سیال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں یہی نہیں تو اس کے سیلان سے اذہان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

**ثالثاً اقول** اگر رسم زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کر لیں کہ سیلان رسم زمانہ کر سکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکت تو سطحی کا سیلان یہ راسم ہو اُن و سیلان اُن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان تو سطحی سے حرکت قطعہ متصلہ مہیوم ہوتی ہے تو قطعہ کا اتصال اسی سیلان کا مہیوم اور قطعہ کے اتصال ہی کا نام

زمانہ ہے۔

**رابعاً اقول** سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو اور سیلان کے معنی بتائیے آن توقی نفسہ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہو گا مگر یہ آفات متعاقبہ میں حدود مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اس کے ہوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتا سکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں بدیہ سعید نے اس کی مشکل کشائی پوری کر دی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہو جائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستمر سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ۔

**اقول** بوجہ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بدعنی،

(۱) وہ موجود، خارجی تھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقرار یہ متجدد۔

(۴) اُس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف

و حدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم کہ جب تک زمانہ نہ گزیرے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ عل الا اتصال سیال یہ متفرق بالا انفصال۔

عل عدم التغير فوق الوحدة ۱۲ منہ محزلہ	عدم تغیر وحدت سے فوق ہے۔ (ت)
علہ كونها مرسومة بالن زمان فوق	اس کا زمان سے مرسوم ہونا اس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔ (ت)
توقفها عليه ۱۲ منہ محزلہ	
علہ ههنا ثلاث اتصالات الاول ما يطبه	یہاں تین اتصالات ہیں، اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، دوسری ہوا و جہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے
السيلان لوقوعه فيه وهو السمراد	
في السابع والثاني ما يتخیل بهن السيلان	
	(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۷) اس کا سیلان امتداد متصل میں واقع ان کے طرف سے اُس اتصال کے قاطع۔  
 (۸) اس سے جدید امتداد متخیل ان کے بعد محتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسم امتداد کا ذمہ دار  
 ان کے خلاف بھرنے کو خود امتداد و رکار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کا راسم ان کا تفرق اس کا بھی حاشم یعنی وہ امتداد متصل و حدائی  
 دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔  
 (۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال مہموم میں یہ حدود فرض کر سکتے  
 ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یہ نہیں حدود فرض  
 ہو کر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھئے نہ کوئی شے بسیط موجود بتائے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا کے خط  
 ولن يصلح العطاس ما افسده الدهر

(جس کو دہر فاسد کرے اُسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا۔)

**خاصاً اقول** جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بننا ہے وہاں دو چیزیں خارج  
 میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرہ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جو بھر۔ اور دو ذہن  
 میں ایک وہ امر متہ کہ اس کے سیلان متصل سے مہموم ہوا مثلاً خط آبی۔ دوسرے اس امتہ کی  
 مقدار مثلاً دس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزائے  
 ایک جز، اُن کے حصوں سے ایک حصہ ہوتی ہیں بایں معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو  
 وہ قطرہ اُس کا ایک حصہ ہوتا اور اُس کی جو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وہو المراد فی الثامن وبعده والثالث  
 ما یعرض نفس السائل بالعرض بحسب  
 السیلان وهو المراد فی السادس فافهم ۱۱ من غفرلہ  
 معہ الجسم فوق عدم التخیل فشتت  
 ما ثبوت الجدم وعدم الثبوت ۱۲ من غفرلہ  
 وہی مراد ہے وجہ ہشتم اور اس کے مابعد میں۔  
 ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو با اعتبار سیلان  
 کے۔ وجہ ششم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)  
 معہ جسم عدم تخیل سے فرق ہے تو ثبوت عدم اور  
 عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

ذہن میں اُسی کی صورت کے امثال پے درپے اتصال پا کر امتداد بناتے ہیں تو ممتد ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انہیں مقدار امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں ممتد ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ راستہ ناقابل انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوئی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہئے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکت قطعیہ کے حصوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلون سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہئے ہم وہ امر ممتد اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب ممتد جنس سیال سے ہو گیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصہ۔

**اقول اب بھی بوجہ غلط،**

(۱) اب زمانہ ممتد ہو گیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانے کو ماضی ہو گیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب یہی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہئے ہم وہ حنا راج کی دو چیزیں حرکت توسطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی وہ حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا، کہ سیال یعنی حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجالس و تعادل ہو گیا۔

**اقول اب بھی غلط،**

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک

نہیں آتا۔

**ساد سنا اقول** آن سیال کا حرکت توسطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اصلاً قابل انقسام نہیں اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ



متحرک ہو یا سوز کا جسم مبد سے جدائی کے بعد غمتی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطہ کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اُس میں جہاں جو جزء فرض کیجئے مبد و غمتی میں توسط ہے برآں میں اُس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اس کے طول یا عرض کسی بُعد میں ہو۔ اور جب وہ ایسی منقسم ہے اُن اُس پر کیونکہ منطبق ہو سکتی ہے اگر کہئے اس حالت میں وہ حرکت واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات، جیسا جو پوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جزء اور اُس کی حرکت جدا ہے اور ہم نے حرکت واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

**اقول** اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ ہیں یوں ہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو بھی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ بحسب اجزا حرکات کثیرہ بالفعل ہیں اُن میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو اقل کلا یا تو جو ہر فردہ لازم کہ یہ حرکات بسیط نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیط کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور حرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ حسبہ بنا باوصف لائے ہی حدود و شکل میں محصور ہیں۔

**ثانیاً** اُن سیال ظاہر ہے کہ جو بر نہیں ور نہ جو ہر فردہ ہو اور ضرور مقولہ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابل قسمت نہ طالب نسبت، اور اُن کا موضوع نہیں مگر حرکت توسطیہ جس طرح زما کا

**عہ** صاحب قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بنایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکت توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے،

کما فی الحركة اصدرات مختلفات	جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف
بالفہوم معتباینان بالذات کذلک	اور ذات کے لحاظ سے قبا ئن ہیں، اسی طرح
بأن لمهما فی الزمان شئان مختلفان	ان کے مقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک
احدهما الان السیال وهو مکیال الحركة	اُن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور
التوسطیة وما تنطبق علیہ	حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک
غیر مفارقة ایاء مادامت موجودۃ والاخر	موجود رہتی ہے اس سے جدا نہیں ہوتی۔ دوسری

(باقی اگلے صفحہ پر)

موضوع حرکت قطعیہ اور اس کا قیام ضرور الفضا میں کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

النزاع المتضمن المستند وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد فيه وتنطبق عليه وكما انت الحركة التوسطية السیالة وراء حدود الحركة بمعنى القطع كذلك الآن السیال غیر ان الدی هو طرف الزمان والفصل المشترك بین قسمیه الماضی والمستقبل غیر قائم بجرم الفلاس الاقصى الذی هو موضوع الحركة القطعية المستدیرة التي هي محل الزمان والحركة التوسطية الدورية التي هي ملزومة الآن السیال وبالآن السیال تسال الحركات التوسطية الدورية والاستقامية جميعا كما بالزمان یقدر جميع الحركات القطعية المستدیرة و غیر المستدیرة و الآن السیال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع فی آزاد النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور اس مخروط علی سطح و الأناست الموهومة التي هم اطراف الامن منسدة و الاکوانت فی حدود المسافة

چیز زمان متصل متحد ہے اور وہ حرکت قطعیہ اور جس میں حرکت قطعیہ پائی جائے گی مقدار ہے، نیز حرکت قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکت توسیطیہ سیالہ حرکت قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح اب سیال اس آں کے مغایر ہے جو طرف زمان ہے اور زمانے کی دو قسم ماضی اور مستقبل کے درمیان حد مشترک ہے، نیز ان سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکت قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکت قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔

حرکت توسیطیہ دوریہ جسے اب سیال لازم ہے اور ان سیال ہی سے تمام توسیطی دوری اور مستقیم حرکتوں کی پیدائش کی جاتی ہے جیسے زمان سے تمام حرکات مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ ان سیال اور حرکت توسیطیہ زمانے کو اور حرکت قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطہ کے جو خط کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آفات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکت قطعیہ کی وہی حدود کے مقابل (باقی بر صفحہ آئندہ)

ان سب حرکاتِ کثیرہ سے قائم ہے تو عرض واحد بالشیخ کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجع۔ ردّ تشدیق آن سیال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شبہ نہ لانے نہ اس کا سیلان بتانے پائے مگر تشدیق جو پوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل شقیقہ طرڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکت قطعیہ نہ زمانہ نہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں اور خود متحرک بحیثیت متحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدئ سے یہاں تک ایک امر متحد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اس متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متحد، کیونکہ حرکت توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذات خود باقی ہو اگرچہ بحیثیت آئیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جہوں میں حد فاصل ہو کر پھر دیاں سے منتقل ہو کر دوسرے جہوں

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

مسافت کی حد و د میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی حد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی جبکہ بعض نقطے وہی اور حاصل ہیں اور بعض موجود ہیں اور فاصل جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

النقہ بانراء الحدود والموهومة للحركة  
بمعنى القطع في انراء النقاط التي هي  
اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفترضة  
في الخط المتصل بالتوهم الا ان الان  
ليس الا الان الوهمي في الزمان  
ولا يكون الا فاصلا والنقط منها موهومة  
واصلة ومنها موجودة فاصلة  
كما في الحدود الحركات القطعية  
واطرافها ۱۲ منہ غفرلہ۔

میں حاصل کیے ہو جاتے گی یہی آن بذات خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی مہم آنوں کی طرف زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اترتا قطرہ خط آبی کو۔

**اقول** اولاً متشدد کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خط آبی کی طرح مہم مہم اگر کئے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدد نے شروع بحث میں سطح مستوی پر اس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقتہً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطہ باطل ہو جائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا تو ظاہر ہوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

**اقول** یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ زہد یا ہی سے خط کھینچنا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دور تھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی، خیر فوئ سی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرا تو زمانہ ازل کہہ ہوا، خود متشدد کو یہاں بھی کہتے ہی احداث بسلا مہ نہ مانا آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حادث ذاتی پر عمل ناسخ کہ حادث ذاتی کسی کے دئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدد نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب اور غلاسف کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیات قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزیل کر کے آسمان وزمین کو حادث لکھ دیا ہے در نہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابہ کے زو میں ناظرین مقام ۲۲ سے مدلیں۔

**ثانیاً** آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت توسط مستدیرہ یا حسب تصریح صاحب قیسات خود جرم فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مہم ہوگا نہ یہ کہ گھاؤ پر کار اور بنے خط مستقیم اور وہ بھی فوئ کہ ایک چھتے برابر حلقے پر جتنی بار پر کار پھراتے جاؤ لا کھوں منزل تک سیدہ حاشط کھینچا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناسبی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھتے کے حلقے کو کر وڑوں منزل کے امتداد سے لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دور سے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے، غلط

گیا وقت پھر ہاتھ آتا تھیں

تو ضرور اس کا امتداد مستقیم ہے اور زمانہ آن سیال سے مرسوم نہیں ہو سکتا یہ زمانہ اس وقت ہی ہے کہ زمانے کو مرسوم مانو کہ تو ہم بھی اسی صورت کا ہوگا جس طرح پر سیلان واسم ہے قطرے کے اترنے سے آبی دائرہ یا پینٹی گمانے سے آتش سیدھا خط کبھی تو ہم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

مثلاً فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا نامکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقتضا شے دیگر سے ہو اس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اُسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر رکھتے ہیں، حاصل ہیں ہے کہ طبیعت اسکی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہ افاضہ ہوتی ہے نزدیک فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمہارے نزدیک فاعل حرکت فکلیہ اس کا نفس ہے تو وہی اسکی مقدار زمانے کا فاعل ہونے پر کہ وہ تو اُسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔  
میں ابھی جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہو سکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شے سے ہے جدا نہیں ہوتی۔

خاصہ مشرق نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصف آئیت تجد و مقتضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجد و تقاضی طرف زمان سے باہر نامکن کہ جو زمانے سے متعلق ہے ان سے بری سے نہ دوسرے زمانے میں ہو سکتی ہے کہ زمانے وہ نہیں شے واحد کو وہ مستقل مقدار میں لاتی نہیں ہو سکتیں اب اس زمانے میں وہی طرح ممکن ایک یہ کہ آن سیال شے فشیئنا سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصف آئیت اُسے عارض ہوتا بنا دیا، اس کی حد ہوتی آگے بنایا وہ حدیت زائل ہو کر نہی آئی، جس طرح مشرق نے ذات متحرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل و حدائی حدود سے بری و ناموجود خارجی ہے جیسا مشرق کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کرو وہی وہ آن سیال دونوں جزوں میں صرف حاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظہ اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا جبراً فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصف آئیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُسے سیدھے میں متردد، نیز لاہذا کو اختیار ہوگا کہ معاً ہزار جگہ تجزیہ فرض کر لے اب سیلان

ہو گا نہ آن خارجی کو وصف آئیت کا عرض کہ سب جگہ ایک ہی آن مدِ فاصل نہیں ہو سکتی کہا اعتراف  
میں (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا زرا اعتباری کہ موجود  
خارجی کا راسم نہیں ہو سکتا، اور پہلی صورت تو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود اور  
مشتق کا مذہب مذکور مردود۔

سادہ بنا یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس محل حدس سے لیا اس کا حال ٹھننے،  
آغاز کلام اس سے کیا کہ ذات متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے  
سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکلا کہ زمانے سے اصل نہیں بلکہ اس سے باہر  
ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی آن مہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطہ مہوم  
یہ حدس ہوا یا حدت۔

سادہ بنا غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قضاہ سے وہ نامنقسم حرکت وسیطہ ہے حرکت  
وسیطہ ہرگز حرکت قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مہاں اس کی اصل ہے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم  
ایک ایک حد مسافت کی موافقات ہے۔

ثانیا صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایت ہیں، حرکت وسیطہ ہرگز حد و نہایت  
نہیں بلکہ حدود و نہایت سے نسبت رکھنے والی۔

ثالثا خود مذہب مشتق پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بحال متحرک تینوں چیزوں سے  
ایک ایک نامنقسم متحدہ منقطنی مہوم ہے مسافت سے وہ نقطہ حرکت سے ان حدود کی موافقات  
زمانے سے ان تک وصول کی مہوم آئین اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا نہ ہر دستی حرکت وسیطہ  
کہ حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک متحدہ رکھا، کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات بارہ  
سے ہوتا ہے۔

عاشرا بغرض غلط یہی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکت قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و  
حرکت تو وسیطہ بھی، ان دو سے اگر آن سیال کا قیاس نکلتا ہے، اُن دو سے آن مہوم کا۔ پھر کیا  
دو کہ حدس اُدھر کا ہوا چاہئے یہ تھا کہ تعارض نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ جوتا اور یوں بھی ہو سکتا ہے  
تو اُدھر کا لیتا اور اُدھر کا نہ لینا صرف جہاں ہے تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ، یہ ہے اُن کا مشتق و متحد۔

## مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصل ثابت نہیں۔ یعنی حرکت قطعیہ کا کتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوتے اور کلام طویل ہے ہیں ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں۔  
**اقول** یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز۔ ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اس کی مقدار زمانے کا ہے، ان امر متہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ مہوم ہے۔  
**اقول** یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انھیں متہ متصل ہی کا نام ہے نہ اس غیر منقسم کا۔  
 یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

**اقول** بلکہ اس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنا ہے اجزا محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جز فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جز عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جز فنا ہو۔  
 اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسیعیہ و آن سیما لوجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ مہوم۔

**اقول** رد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکر قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور ناقابل تو جز۔ لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزا نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جز ساتھ نہیں ہو سکتے کہ قار ہو۔  
**اقول** اولاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جز پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہ تمام اجسام غیر قار ہوتے کہ ان کے کوئی دو جز نہ ایک محل میں نہیں ہو سکتے ورنہ تداخل لازم آتے۔ و علی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزاء پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزاء مہوم آخر اعلیٰ نہیں بلکہ قطعاً مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بوجہ تصریم ہوا کہ ایک فنا ہو کر دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصریم ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شق دوم اختیار کرتے ہیں

اور غیر لازم نہیں کہ ممکن کرنا منقسم وہی منقسم ہو۔

**اقول** ہم تشقیق انقسام وہی ہی میں لیتے ہیں اگر موجود غیر منقسم فی الواقع ہے تو حین لازم ورنہ اجزاء و مقدار یہ مجتمع فی لوجود ہو گئے اور اسی قدر قار ہوئے کہ درکار نہ کہ بالفعل اجزاء ہونا جیسے ہر جسم متصل و وحدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ ان کے نزدیک محال تو اس کا انقسام نہ ہو گا مگر وہم میں طرفہ یہ کہ ارسطو ابن سینا اور ان کے پیچھے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکت قطعیہ موجود فی الایمان نہیں آئی سیال و حرکت توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا استخراج تقاضہ میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے واسطہ خارج میں ہیں جن سے یہ وہم ہوتا ہے یہاں تکنا نقدہ۔

مگر متشدد جو پوری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ و ارسطو ابن سینا پر افتراء ہے وہ یقیناً ساری حرکت قطعیہ اور تمام زمانہ متحد ازل تا اب کو متصل و وحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا یہاں ہے کہ وہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قاریں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہو سکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعیہ کو کہا لایہجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الایمان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہو ایمان میں۔ ت) دیکھو اس کے وجود فی الایمان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا سب سے پہلے یہ استخراج حضری نے کیا پھر باقر پھر اس کے شاگرد صدر شہ آری پھر اس متشدد نے تعقید کی۔

**اقول** اولاً ارسطو سے زمانہ حضری ملک کی تصریحات اور قطرہ سیال و شطہ جو الہ سے تو ہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کتب فلسفہ ملو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب کے یہ قرار دینا کہ وہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکہ قابل قبول۔

**ثانیاً** ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجہ ہے، اور وہیں حرکت توسطیہ میں اس کی تصریح ہے، والاخر یہجوز ان یحصل فی الایمان (اور دوسرا جائز ہے کہ ایمان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الایمان کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعیہ میں اس کا قول ذلک لایحصل التہ للتحرك وهو بین البید والانتہی بل انما یطعن انه قد حصل نحو ان الحصول اذا كانت

المتحرك عند المنتهى ویكون هذا المتصل المحقول قد بطل من حیث الوجود فكيف له حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعیہ کے مطلقاً وجود یعنی کا منکر ہے اسے محقول اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر،



ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک غنہی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصل حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لئے کہ وجود انفرادی ضروری ہے۔  
ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے یہی بحث نہیں حشر خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا،

تكون الحركة حينئذ قد زالت لانها  
تحصلت  
اس وقت حرکت زائل ہو جاتی ہے ذکر حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

مرا بعداً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شق طویل کے بعد کہا،  
فلا حان الحركة القطعية حقیقة  
تو ظاہر ہو گیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت  
اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ متعلق متاصلہ فی الایمان ہوتی ہیں یہ صریحاً شدید تناقض ہے مگر مانفہ  
نباشد۔

خاصاً تمام فلاسفہ اور خود اس مشرق کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متجدد و متصرف ہیں  
تقصی و تصرف ان کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل و مدانی کیسے ہو سکتے ہیں، اتصال و تصرف کا اجتماع  
محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی مشرق نے اواخر فصل تناہی الاعداد پھر فصل آن میں حادث بعد از تدریج  
کی دو قسمیں کیں، ایک وہ کہ بروحیہ تجدّد و تصرف پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان  
کے لئے کبھی کسی آئی میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروحیہ تجدّد و تصرف بلکہ جزو سابق  
لاحق کے ساتھ جمع ہوئے پورا حادث ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اح، صاف ظاہر ہوا کہ قسم  
اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقا نہیں، ولہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہو سکتا  
بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اُس پر برآن میں حکم وجود ہوگا کہ اب فوراً موجود ہے، یہ چوتھا  
تناقض ہے۔

مسابقتاً جز سابق لاتی سے جمع نہ ہوتے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں  
ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور  
دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے مل کر رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو یہاں تک کہ  
مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہو اسے قسم دوم کی مثال بنایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی  
حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے  
اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجزی ہی ایسا کہ گاہکہ قطعاً بھی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود  
ہیں بخلاف قسم اولیٰ منصرف کہ اس میں جو جز آیا فنا ہو گیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا  
لاحق نہ تھا اب کہ لاحق آیا سابق معدوم ہو گیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہو سکتے یہ ہے زمانہ حرکت  
قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامناً سب کو اور خود متشدد کو مسلم کہ زمانہ حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں  
متصل و وحدانی ہیں قطعاً قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے۔ متشدد نے باب الحکمت میں کہا حرکت  
قطعیہ موجود فی الایمان ہے نہ پر وجہ قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ ہر وجہ  
فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل و وحدانی ہیں مگر جو آن منقطع کر دے  
ان کے وجود کی طرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی مستقبل میں حد فاصل ہے ماضی یہ نہیں کہ فنا  
ہو گیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی  
وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے یہی حال حرکت قطعیہ کل ہے  
خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن آن کا ظرف نہیں، آن کے غیر قار فی الخارج لے سے یہی مراد ہے  
ہاں اذیان میں قار ہیں۔

**اقول اولاً** تقضی و تصرف یعنی فنا و انقطاع مان کہ فنا و انقطاع سے انکار و تنافی  
ہے مگر اُسے اُسی پر ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرف ہے  
یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لیا فاعل سے متحد ہے غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے  
دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر تحریک جس آن میں ہو اس کی ایک  
حد معین میں ہو گا کہ جتنا حد مسافت کا ملے ہو یا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہو چکا اور  
جو حصہ بعد کو ملے ہو گا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور  
منصرف و متحد ہوتی، اور بلا لیا فاعل حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصوں میں حد فاصل فرض کر دے ہرگز

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو ان حد مشترک کو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود متشددی نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہو گا اور بیچ میں جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہو گا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کئے قرار کے لئے ہر شئی میں اُس کے حصہ معتبر نہیں کہ کسی شے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہو سکتے تو سب غیر قرار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حد زمانہ ہے کہ ان ہے تمام قارات ایک آن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی آن میں موجود نہیں لہذا غیر قرار ہوا۔

**اقول** غیر قرار وہ کہ بوجہ تجد و تصرف کسی آن میں نہ ہونا نے کا آن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو بتا رہا موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ آن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے ہر کسی حد میں نہیں ہو سکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قرار غیر قرار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قرار ہے۔

**ثانیاً** حرکت قطعہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلاشبہ بعد حدوث ہر آن میں موجود ہے، آن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہو سکتے تو یہ غیر قرار کیوں ہوئی۔ غرض تدبیر فی الحدوث اگر غیر قرار کر دے تو زادیہ بھی غیر قرار ہو۔

**ثالثاً** یا میں معنی زمانہ ذہن میں بھی قرار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو آن اس کے دو مفروض حصوں میں حد فاصل کو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دیکھا لاحق۔ اگر کئے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو مابقائے تصور ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

**اقول** جب سارا اتصال خارج میں متحقق تو مابقائے تحقق ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجلہ آن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ کو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی اس کو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس آن میں تم نے زمانہ پر بتا رہا متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اُس آن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت آن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت آن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر

ذہن میں بھی قارئین اور دوم پر خارج میں بھی قاری ہے۔ بالکل زمانے کے موجود خارجی مانتے ہیں  
مُتَشَقِّق کی تمام سہی مردود و بیکار ہے۔ مُتَشَقِّق نے ادا و فصل زمان میں کہا عدم قرار معنی امتناع  
اجتماع ہے۔

۲۔ اقول یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہو گیا اجتماع فی الوجود خارجی مُتَشَقِّق ہے تو یہ ہمارا عین  
مقصود اور تمہارا ذمہ مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل مُتَشَقِّق ہے تو یہ ہر قاری میں حاصل مُتَشَقِّق  
نے ہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صریح حاصل کہ اگر اس میں اجزاء فرض کئے جائیں تو ان میں  
ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

اقول وجود خارجی بوجود مُتَشَامِرا دیا وجود فی الانتراج اول میں تقدم تاخر کس کس  
کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارجی  
میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا ہے قارئین مُتَشَقِّق کو راجح ہیں اور  
بہتی ایک نہیں۔

## ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

مُتَشَقِّق نے باب حرکت میں ادعا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود یہی ہے۔  
اقول ماث بکہ خارج میں اس کا عدم یہی ہے، مبدئ سے منتہی تک کوئی شے متد  
متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شے مقتضی متحد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا  
اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موجود نہیں  
ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی زندگی کہ جب تک حرکت ہو رہی ہے وہ اتصال موجود نہیں  
اور جب ہو چکی سبب فنا ہو گیا۔ مُتَشَقِّق کے حاشیہ میں حداثہ نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر  
یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بسیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم  
و غیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف ان حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں  
اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت  
توسطیہ میں موجود ہو تو چاہئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری  
تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

اقول اولاً تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

یونہی توسطہ میں۔

ثانیاً جمل مشدد یہ کہ یہاں کچھ حدود معینہ مفروضہ ہیں مگر انہیں پر مہرور ہوا اور بیچ کی سب مقدار میں متروک، حالانکہ حدود کی کچھ تعین نہیں، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اُس میں بھی حدود فرض ہونگی اور اُن پر بھی قطعاً مہرور ہوا اور ان چھوٹی حدود کے بیچ میں جو چھوٹی مقدار میں اُن میں بھی حدود فرض ہو سکتی ہیں ان پر بھی قطعاً گزر ہوا، یہ نہی غیر متناہی تقسیم میں، تو ہر جز مسافت حد فرض ہو سکتا ہے اور ہر حد پر مہرور خود مانتے ہو تو ہر جز مسافت پر یقیناً مہرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدلیں ایسے ہی ہوتے ہیں۔

## ابطال دلائل وجود زمانہ

وہ چند شبہات ہیں،

شبہ ۱: ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حقیقی سرعت پر واقع ہو سکتی ہے یعنی اس سے بلی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اس سرعت ہو تو کم میں یا بلی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سرلیح تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر وہم دو اہم معدوم ہوں جب یہی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے غیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفین کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجہ محض مردود۔

اولاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وہ وجود خارجی سے عام

ہے۔

اقول فوقیت سہا۔ ثابت ہے، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق و واقعی ہے اور اس سے

فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً یہ جو سرعت بطور اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا ہے ہو یہ سب حرکت قطعیہ میں ہے۔ حرکت توسطہ کہ محض توسط بین المبدؤ والمضی ہے نہ سرلیح ہو نہ بلی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعیہ باتفاق فریقین امر مہموم تو اُس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

اُس کی کئی جیسی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور مہموم ہے (مواقف مضمنا)۔  
**شعبہ ۱۲** : بڑا ہتہ معلوم کہ زمانہ قابل زیادت و نقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوتی ضرور اس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امر عدی قابل زیادت و نقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد و کاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفان تورع علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثت سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثت سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثت اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختم ماہ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

**اقول** یہ سندی مناسب نہیں کہ عشقہ قی اور اس کے متبرع تمام ماضی و مستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہتے کہ شک نہیں کہ معدومیت تہا ذاتی شبات پر مبنی ہے اور ہرگز اس سے وسیع تر مرید ہے اور ہر نہایت کا منطقت فکری کے خطے سے رقط قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ و شطیہ جو آلہ کے خط آبی و دائرہ آتشی لیجئے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہو سکتے ہیں اور نصف و ثلث بھی۔ خل یہ کہ تمہاری دلیل شکل ثانی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابل تفاوت نہیں یا شکل اول ہے اگر عکس کبریٰ کو کبریٰ کرو اور کبریٰ کو اس کی دلیل کہ سالبہ کیلئے کفہا منعکس ہے بہر حال صغریٰ میں قابلیت خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ ادا لزات ہے اور مطلق مراد اگر چہ ذہن میں جو تو کبریٰ میں اگر قابلیت خارجی مقصود تو حۃ اوسطا متکرر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحتہً باطل اور سندی وہی قطر و محور و منطقت اور معدوم مطلق تو اثباتیت ہو کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

**شعبہ ۳** : باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بڑا ہتہ زمانی ہے اور زمانہ مہموم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی مہموم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے مختص کیا یہ بھی مردود ہے تقدم امر عقلی ہے نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقل ہے تو ماہر المتقدم خارجی ہونا کیا ضرور۔

(مواقف)

**اقول** شک نہیں کہ تقدم و تاخر نسبتین میں اور نسب ایمان سے نہیں اسی قدر پس ہے

اور اُس مسئلہ کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہو کہ اس کا تقدم بالفتح ہے اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پیدا یا عدم حادث کو۔

**اقول**، حل برقیاس سابق ہے دلیل یہ قیاس مرکب ہے کہ زمانہ مابہ التقدم الواقعی ہے اور مابہ التقدم الواقعی مہوم نہیں اور جو مہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر مہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے واقعی کے لئے خاص خارج کیا ضرور اور اگر مخترع محض مراد اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، قیاس موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے اور اب اثبات ثبوت ہوا کہ زمانہ کے لئے ایک خود وجود ہے کہ خاص خارجی۔

**مشہد ۴**، نامی زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں اُسے دفن مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں اپنی عمریں و راز اعدا کی کوتاہ چاہتے ہیں (مشہد ۴)۔

**اقول** اولاً اگر فرائض زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے غیر قائم متضمن مانتے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تعویضات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعداء کے لئے سلب مثل عمی کی تنہا کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ و راز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکر لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خطابی و دائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

**مشہد ۵**، وجود ذہنی تین قسم ہے،

ایک اختراعی محض جیسے ایناب احوال۔

دوم وہ کہ شے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے

بعد کسی عقل ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں "تقالم" حکم کیا خود اس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع و محل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع و محل بھی نہ تھے۔

تو کسی شے کی حالت خارجی سے منترع جیسے فوقیت و علی یہ قسم اضافیات و سلب میں منحصر ہے، اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے۔ لاجرم موجود خارجی ہے (مقتدر فی فصل النظمون فی الزمان) یہ محض زعفر ہے۔

اولاً منترع من الخارج کا سلب اضافت میں مصرود و حرکت فلک سے جو دوائر صغار و کبار منطق سے قطبین تک منترع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منترع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

**ثانیاً** اقول موجود ذہنی واقعی کا وہ میں مصر منترع کیوں نہیں جائز کہ کوئی مثنیٰ ذہن میں اصلاً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منترع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منترع بھی نہیں ورنہ انتزاع کہ لئے انتزاع و رکاز ہو اور جانب مبدئ تسلسل لازم آئے کہ منترع کا وجود انتزاع پر موقوف اور یہ اعتبار تین میں محال فافہم (تو سمجھ لے۔ ت)۔

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجودات خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ ٹھوک میں اس کے کام آتا ہے۔ (ت)

عہ یثیر الی ان لغائل ان یقول امت  
الانتزاع من اعمال الذہن وهو و  
اعمالہ کا تصور و الحکم من الموجودات  
الخارجیة و انما الموجود الذہنی  
ما وجودہ بعمل الذہن فافہم  
وفیہ ان الکلام فی السند الخاص  
لا یجوز المستدل ولا یغنیہ  
من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔



**ثالثاً اقول** خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے اور تمہارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ برہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصور پر موقوف ہو گیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جہلا کی طرف سے ادعا کے بدابہت ہوتا ہے کہ ہم بدابہت جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

**اقول** برہان ناہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترک بہ ترک وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آئیے کہ ہم بدابہت جانتے ہیں کہ اگر فلک و حرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفاحت میں بدابہت و ہم ہے جب زمانہ اُسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکر ہو سکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمہاری بدابہت و ہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکر ہو سکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بدابہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمہاری تکذیب کا ذب ہے اور ہم جو تمہاری بدابہت و ہم یہ کا رد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رد صادق ہے۔

**رابعاً** حالت خارجی سے منزع کا وجود ذہنی بھی تصویر کشی پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں مصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شتی اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمہارے دلوں میں ملا دی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذیان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اُسے پیش کرنا صراحتہ مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمہاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ یقین و شقشقد تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

**شعبہ ۶** زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا عشا انتزاع کم متصل غیر قرار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اُسی عشا موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔  
(ملاحظہ علی المعتقد)

**اقول اولاً** کیا ضرور ہو کہ متشاکم ہو بلکہ مستکم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منترزا ہے۔  
 ثانیاً کیا محال ہے کہ وہ مستکم ذہنی کسی موجود خارجی غیر مستکم سے منترزا ہو۔  
 ثالثاً کیا ضرور ہے کہ وہ منترزا عنہ غیر قادر الذات ہو ممکن کہ بحسب لاسب متحد ہو نہ تبسلسل  
 لازم آیا، نہ کسی غیر قادر کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منترزا ہے  
 اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے متحد لاسب سے۔

**تنبیہ جلیل**، اقول احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محشور ہونگے۔ جمعہ در رمضان شفیق و  
 شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم قانع کی گواہی دے گا سوائے وجب کے کہ حسنات بیان  
 کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کچھ گامیں بہرا تھا جیسے خبر نہیں، اس لئے اسے شہراہم کہتے ہیں۔  
 ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاضر  
 ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زلزلے کے وجود خارجی پر استدلال  
 نہیں ہو سکتا یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے کمالات جن میں اعراض  
 متحد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش  
 کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ خام تر و تازہ  
 فریبشی کا شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں غوب  
 کالی گٹھائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

نورہ شبہہ کے لئے دو باتیں بس ہیں،

**اول** شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفرزہ ہیں اور زمانے کے اجزاء کا  
 ایسا وجود خارجی مخالفین کی نہیں مانتے۔

**دوم** ساون اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہو گا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا  
 اجتماع اجسز احوال جانتے ہیں۔ ہر حال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے وہاں  
 اعمال کے اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تو نے جانتے گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے  
 قیام بالذات کا موجب نہ ہو اور وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہو گا۔

فاستقم وثبت ثبتنا اللہ سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالیٰ  
 وایاک بالقول الثابت ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حتی بات پر دنیا  
 فی الحیوة الدنیا وف کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

## مقام بست و منقسم

زمانے کے لئے خارج میں کوئی غشا انتزاع بھی نہیں  
**اقول** اس کا غشا انتزاع حرکت قطعیہ ہے یا توسلیہ یا آنا فنا عدد و مفرد منہ مسافت  
 سے اس کی نسبت متجددہ یا آن سیال یا اس کا سیلان یا مسافت یا اس کا اتصال  
 یا نسب متجددہ یا اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا متحرک یا اس کا اتصال یا تجدد نسب  
 ان کے سوا تیرہویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہو سکے، اور ان بارہ میں  
 کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار شرطوں کی جامعیت لازم،  
 (۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔

(۲) عدم قزاق کہ قار من حیث ہو قار سے انتزاع غیر قار نامتصور۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود نہ بنے پر موقوف نہ ہونا کہ دور نہ ہو۔

ان بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرطوں کی جامع نہیں۔

خط اول سے حرکت توسلیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اور ان کے اتصال یہ چھ خارج کہ قاریں۔  
 شرط سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، مسافت خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ  
 موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجہ اولیٰ اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان  
 محض اخراج ہے اصل ہے اور نسبتوں کا ایمان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن  
 اور تینوں تجدد نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی یہ چھ خارج ہم مقام ۲۵ میں  
 ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدد کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں  
 مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کریں گے  
 کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اُس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے  
 کا ان سے انتزاع دور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی غشا نہیں جس سے انتزاع زمانہ  
 ہو سکے۔ اگر کئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا غشا انتزاع تو انیاب انوال کی طرح محض

اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداء۔

**اقول** ہاں متشدد اور اس کے متبعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منشاء، اور ایسی شئی کو جگم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنوں ہم اوپر ثابت کر چکے کہ زمان ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منزع ہو ممکن کہ بلا انتزاع اصالت ذہنی میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہو سکتا۔

**تنبیہ نافع** : اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقل ناقص کے سراسر میں پھنس گئے لبنا علیہم ما یلبسون (اور ہم نے ان پر وہی شبہ دکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست پانچیل نے اس دارالاستحقاق میں اس کا علت اتنا سخت محکم کر دیا کہ

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند سر خود برون ناورد زین کنند  
(تو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کند سے اپنے سر کو نہیں پھریا جاسکتا)  
ان کی ناقص عقول میں آہی نہیں سکتا کہ بجز زمانہ کی نہ فکر محض مہوم ہو ان کی ہدایت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی ہدایت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا۔ اسے ہدایت وہم کہتے ہو اُسے کیوں نہیں کہتے اتنی بات دوسرا اس نے اُن کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا دنیا دکا پتھر تھا جس پر صدمہ کفریات کی عمارت چھتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فکریہ کہ اُن کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استعمال خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ بد عقل تھے اُن پر یہ گتھی اور بھی کری لگی انکی عقل میں بھی نہیں آ سکتا کہ کوئی موجود زلیٰ سے خارج ہو ایسی ہی وہم پروری اُن پر مکان و جہت سے پڑی بھلا جو کسی جیسگ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار

انہوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنادیا، لاجسول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم (نگاہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

## مقام بست و ششم

زمانہ موجود ہو خواہ موجد کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔

اقول ظاہر کہ زمانہ حرکت توسطیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متحد نہیں یہ غیر قارہ و ضروری اگر ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا تو جو زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور حرکت قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس مابینہ انتقال پر موقوف کہ یہ اس کی ایک نوع ہے تو اسے اس تقدم بالذات، اور انتقال پر اپنا تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پھر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہو سکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمہاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی۔ اور بلاشبہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو جو زمانہ وجود زمانہ پر موقوف پر مکی درجہ مقدم، اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمد للہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ جیلہ جوائی الجین و قبسات باقر و غیر ہا میں کیا گیا دفع و دور ہو گیا دور یوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سرعت و بطور کی ایک حد معین پر اور سرعت و بطور ہے قدر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف، اور اس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سرعت و بطور کچھ داخل نہیں، یہ حرکت فخصہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا، اور وہاں جیسے مقدار جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے کچھ مس نہیں۔ ہم نے خود ماہیت حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطاعت کی حاجت نہیں۔

## مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فکیہ ہونا تو کسی طاع ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شے کو معدوم

ماننے سے اس کی مقدار کا عدم بالبداهت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کر سکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول و عرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلکیہ ہوتا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرنا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور ہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہوتا نہ اس کی حرکت جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم و تاخر و ماضی و مستقبل ہوں ضرور ہوتا اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداهت بداهت وہم سے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الا فلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض حکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر جہتہ اور ہر ابلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ نہ فلک کو موجود مانیں یا معدوم اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکت فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم حکم عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکم وہم ہے محتاج برہان ہے حرکت فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذیان اسے قبول کر سکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکت فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کر سکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول و انکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی حسد اگانہ شئی ہے جس کے ماننے کو فلک و حرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص ترتیب و ایضاح بزیادۃ الابلۃ منا)

**اقول** کلام بہت چمکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں و صفت شئی اگر اسی وصف سے کہ فلاں شئی کا وصف ہے مشہور و معلوم ہو تو بیشک رفع شے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم و متیقن اور اس کا وصف شے ہونا معلوم و مسلم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

عہ علامہ نے یہاں یہ زمانہ کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا اذلی ابدی ہونا بدیہی ہے۔

**اقول** عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداهت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفر لہ۔

شے ہو تو ہرگز نہ رفع مشی سے اس کا رفع خیال بھی نہ کرینگے اور وہ یقیناً جو ان کو اُس وصف پر  
بالاستقلال حاصل ہے وجود مشی و عدم مشی کی تقدیروں سے مذہب لے گا، ان کے نزدیک  
استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدار حرکت فلک ہونے  
کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجود خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ وہ ہوتا  
جب بھی زمانہ ہوتا وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۱ میں ذکر کیا اور ہمیں اس پر  
استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالفت ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی پس ہے بلکہ ہم اسی کی  
دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکت فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے ذہن پر دلیل یہ گھڑتا ہے  
کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور ازلی وابدی تو حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا ایک ہی حرکت  
ہو تو بعد ناقتنا ہی لازم یا پلٹ پلٹ کر ہو تو ہر پلٹ پر سکون ضرور کہ دو حرکت مستقیمہ متصل نہیں  
اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار سبب منقطع ہو جائے گا لاجرم مقدار حرکت مستقیمہ  
ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسراع کی تقدیر سے عاجز رہے گا  
حالانکہ جملہ حرکات اس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکاتوں سے ظاہر تر ہو کہ اس کی  
مقدار زمانہ ہر جہی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکت یومیہ جس سے رات دن، مہینے، برس  
اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعة اجزاء  
سے مرکب ہو تو ہر جزء اپنے چیز طبعی سے جدا ہو کہ قسراً اسی چیز کل میں ہوا، اور قسراً دوام نہیں  
تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب  
وہ بسیط ہے تو واجب کہ گڑہ ہو کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار  
حرکت زمانہ ہے وہی گڑہ بسیط متحرک بہرکت مستقیمہ ہے جس کی حرکت حرکت یومیہ ہے اور وہ نہیں  
مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی وابدی ہیں۔

اقول حاشا بلکہ فلاسفہ کا کذب و سفسہ۔

اولاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدار حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً باذنہ تعالیٰ روشنی کرینگے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکات مستقیمہ کا اتصال جائز۔

مربعاً نہ سہی پھر انقطاع زمانہ ہی کیا محال۔

خاصاً وجوب انقطاع قسراً نہ مقام ۱۲ میں گزرا۔

سادہ سنا ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کی حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور ، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بعضی عددی شعلی الجلیجی پر حرکت ایسی ہو اب لا تنای بعد لازم نہ تخیل سکون۔

سابعاً غایت یہ کہ اُس حرکت سے اسرعا نہ ہو نہ کہ وہی اسرعا ہو۔  
ثامناً اگر اُس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کر چکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں۔

تاسعاً بسیط کی شکل طبعی گڑھ ہونے سے شکل طبعی ہونا کب واجب ، جیسے تین منصر کرویت پر نہیں۔

عاشراً ازمانہ کا اظہار اشیا سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو اُس کا مقدار حرکت پڑا خود شدید الحفا ہے لاکھوں عقلا سے نہیں مانتے ، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اُس حرکت کا ظہور کیا ضرور ، عام اذیان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اُس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم۔

حادی عشر یہ بھی ماننا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الحفا ہے ہیأت جدیدہ والے دوسرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیأت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی ، اور عامہ اذیان میں اُس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلا شبہ اظہر الحکات ہے۔

ہیات جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا سے براہ جہالت فسوب بزمن کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکت شمس ہی کہتی اور رکھتی اور اس کے مدار منطقہ البروج کا نام آفت دی سن (OF THE SUN) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ ، نہ آفت دی ارتقب (OF THE EARTH) زمین کا۔

ثانی عشر بساطت کا شگرذ بھی یہی ٹکلی کھلاتا ہے ، ہم مقام اول میں ثابت کر چکے کہ بسیط کی شکل طبعی گڑھ مضمتہ ہے جو ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی تشدد زیادہ چالاک ہے ، اُس نے تمام احتمالات کا احاطہ کر کے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کثیرہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار ، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے



اُن کی مقدار نہیں ہو سکتا نیز مستقیمہ طبیعی سے پہلے تحدید جہات درکار اور وہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجبہ اور قسریہ ہے امکان طبیعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علت زمانہ ہے اور حرکات کیفیہ بلکہ کیفیہ بحیثیت کیفیہ کے لئے بھی اتصال مسافتی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ اور ادیر ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی اور وہ نہیں مگر حرکت غلط۔

**اقول** اولاً حرکت مطلقاً ہو سکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گنت ہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق باقہ وصول اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استغفا دو۔

ثانیاً طبیعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کو مستدیرہ طبیعیہ نہیں ہو سکتی اور مستقیمہ کا دوام لائق تباہی بعد کو مستلزم ورنہ نخل سکون لازم یا اس پر کہ طبیعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منفرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور قسر کو دوام نہیں یا اس پر طبیعیہ طلب مقتضائے طبیعیہ کے لئے ہے اسے پاکر سکون واجب اور طبیعیہ کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال اور ہم ثابت کر چکے کہ پانچوں مقدسے باطل و ممنوع ہیں، چارم کا ابطال مقام دوم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لئے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہو سکتی نہ مستقیمہ وائمہ نہ قسر کو دوام، اور مینوں باطل ہیں۔

سابعاً کیفیہ کا دوام کیوں محال تو دائم کے لئے بھی بُد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نمو ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الی غیر النہایۃ کہ تقسیم ذراع نا متناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۴ میں باطل ہو چکا اور ذبول میں تو کوئی وقت ہی نہیں کہ تجزیہ جسم نا متناہی ہے۔

خاصاً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالة ممنوع۔

سادساً انقطاع زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی

تأمنًا تحریر جہات کا قضیہ بھی طے ہو چکا۔

تاسعاً غلط ہے کہ محدث کا استدلال واجب بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ باطل۔

عاشقوں! یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں۔

حادثی عشر بر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کی کہ قبول یا تکالیف سے  
 ہو اُس کی مسافت جسم قطعی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے  
 ذریعہ سے کہی کہ بحیثیت کی ہونے کے اتصال عارض ہوگا اگر چہ تو وہ متماثل میں بحیثیت ایسے ہوتا۔  
 ثانی عشر تو ان سیال کو راسم زمانہ کہتے ہوا اتصال مسافتی کیا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جانتے کہ مستدیرہ دائرہ راوی کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی حرکت ہو۔

میں اربع عشر سب جاتے دو وہ مستدیرہ دائرہ راویہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور  
کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر، سابع عشر آگے وہی شعریات گاتے کہ یہ اظہر المتقادیہ ہے،  
تو وہ اظہر الحركات واسرع الحركات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابقہ کے ۹-۱۰-۱۱ وارد۔

شاہن عشر شطرنج میں بغلہ اور بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہے گو وہ سب اجسام کو محیط ہو یہ کیوں۔ یہ اس لئے کہ شیخ چلی یونہی کہہ گئے ہیں یہ میں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے حکمت حقہ حقیقیہ لقینیہ واجب الاتباع ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (تہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور ذہنیک کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

## مقام

زمانہ حادثہ ہے۔

**حجّت ۱** : زمانے کو متعین حرکت کہتے ہیں اور ابھی واضح ہو چکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲ : روشن ہو چکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سبب ضعیف تر اٹھائے وجود خارجی یعنی وجود متشاکک اس کے لئے نہیں پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجود ازل کیسے ہو سکتا ہے۔

حجّت ۳۲: بران تطبیق کہ آیام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصاً اس تشدق اور اس کے مقبولوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر پارو بھی ناوارو۔

حجّت ۳۴: یونہی بران تضایف۔

حجّت ۵ تا ۷: ظاہر ہے کہ یوم یا جوہر زمانہ ماضی کو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطال قدم نوعی بھی قائم۔

کشف معضله وبالله التوفیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی ہے۔ ت) اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہو گئی، مخالف کو گنیا نشیں دم زدن نہ رہی، جب تک ان حج ساطعہ سے عہدہ برا نہ ہوئے وافی لہ ذلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانون مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہ باطلہ کا غلبان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے لہذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہ تعالیٰ اس مزلہ مضلہ کی تیج مکنی کرویں جس پر آج تک کے متفلسفہ کو ناز ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہوا اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوتی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ مراعفہ و مقاصد و تجرید طوسی و طوابع الانوار علامہ سیماوی و شروح علامہ سید شریف و علامہ تفسار زانی و قاضی قزوینی و کشمکش اصفہانی و شرح دیگر طوابع منسوب بہ تفسار زانی و تماقت الفلاسفہ للامام حجة الاسلام و للعلامہ خواجہ زادہ میں اس کے متعدد جواب دئے گئے جی میں فقیر کو کلام سبہ کہا بیتنا علی ہوا مشہا

عہدہ خمسۃ اجوبۃ و  
شم سادس لغيرہم۔  
عہدہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چٹا  
جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علما کے علاوہ کسی  
نے دیا ہے۔

(۱) قال الامام حجة الاسلام  
قدس سرہ الزمان حادث مشد و  
لیس قبلہ و یعنی بقولنا ان اللہ تعالیٰ  
(۱) امام حجة الاسلام غزالی قدس سرہ نے  
فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے  
زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(جیسا کہ ہم نے ان کے حاشیہ میں بیان کیا۔ تہ) فیض قدیر عز جلالہ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائز ہو حاضر کیے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور وہ سری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم (باقی پر صفحہ آئندہ)

مقدم علی العالم والذات انہ  
كان ولا العالم ثم كانت معه عالم  
فلو يتضمن اللفظ الوجود ذات  
وعدم ذات ثم وجود ذاتين  
وليس من ضرورة ذلك  
تقدير شئت ثالث وامن

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالیٰ اہم خدائی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے جبارت اس طرح ہوتی چاہئے تھی شتم کا نہ دھوم مع العالم پھر اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالیٰ ہر شے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: ”وہو معکم اینما کنتم“ وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ انتم معہ ”تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالیٰ اس کے

★ اقول رحمہ اللہ الامام و  
ایا نابہ حق العبارة ان يقال  
ثم كانت وهو مع العالم فهو  
تعالى مع كل شئ وتعالى  
ان يكون معه شئ معية  
متعالية عن المعية المتعارضة  
المشتركة في المعنى المتساوية  
في الاشئین وهو معكم اینما كنتم  
ولم يرد انتم معه بل الاولى في  
التعبير ثم كانت العالم واللہ معہ  
کیلا یوهم کونہ ثانیاً  
للہ عزوجل  
غفر لہ۔

ساتھ تھا مگر عالم کا اللہ تعالیٰ کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے، اللہ غفر لہ (ت)

سبحہ القرآن الکریم ۵/۱۲

مہربہ ثم برسولہ استعین صلی اللہ تعالیٰ وسلم علیہ وعلیٰ ذویہ اجمعین امین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کانت الوهم لا یسکت  
عندہ الخ ، و یقال علی قیاسہ  
ہنا انہ کانت العدم و  
لاحداث ثم کانت المحادث  
ولا عدم ہنا ثم الاثبات  
ثقف وثقف آخر و لا ثالث  
لہما۔ اقول لا یعقل ثلث  
الابتدایہ ثالث۔

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے  
اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (۱۱) اس  
پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا  
کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث  
موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک  
چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی  
چیز نہیں ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ)  
اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول  
نہیں ہے۔

(۲) لانہم التقدیر بالزمان  
مراسلہ لانہ فرج وجود الزمان (مواقف  
وشرحہما) اقول تقدم ابنا آدم  
علیہ الصلوۃ والسلام علینا  
بالزمان یعلمہ البندہ والصبیان  
فلایسوغ انکارہ موجودا کان الزمان  
او موهوما و تقدم عدم الزمان  
علی الزمان بالزمان ولو  
فی لحاظ العقل محال قطعاً۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی  
ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف  
اور شرحہ واقف) اقول حضرت آدم علیہ السلام  
کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے  
ہے اسے یہ وقت اور بچے بھی جانتے ہیں اس  
لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے  
زمانہ موجود ہو یا موجود نہ ہو اور عدم زمان کا  
زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ  
محال عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ تہافت الفلاسفۃ فی العقائد والکلام  
رہ شرح المواقف

اُس کے رسول سے عدوانگتا ہوں، اللہ تعالیٰ آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود و سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمان وھیں  
ولیس امراً موجوداً من جملة العلم  
یتصف بالقدرة او الحدوث (مقاصد  
وشرحها) و تبعہ المتعاصران القوشجی  
و خواجه نراذک و لفظہ لیس امراً موجوداً  
لیلزم من انتفاء حدوثہ قدمہ  
اقول اولاً قد اجمعنا علی حدوثہ  
ففیہ انکار لاصل والدعوی  
و ثانیاً لا شک فی واقعیۃ  
الزمان و قد نطق بہ  
نصوص القرأت او اللہ  
یقدر الیل و النہار و ما  
التقدير الا لامتناد یولج  
الیل فی النہار و  
یولج النہار فی الیل  
اغرب یرقب تاسرۃ مقصد اس  
ھذا علی ذلک و اخری

(۴) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موجود امر ہے  
امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے  
قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوگا ہے (مقاصد  
و شرح مقاصد) صاحب مقاصد کی پیروی ان کے  
دو معاصرین علامہ قوشجی اور خواجه نراذک نے کی  
ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے، زمانہ امر  
موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے  
سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا  
اس بات پر اجماع ہے کہ نازک حادث ہے اس  
جواب میں قواعدی دعویٰ ہی کا انکار کر دیا گیا ہے  
(۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک  
نہیں ہے، نصوص قرآن اس کی گواہی دے رہی  
ہیں واللہ یقدر الیل و النہار اللہ دن اور  
رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد  
ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، یولج الیل فی النہار  
و یولج النہار فی الیل رات کو دن میں داخل  
کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النہایہ لاہور ۱/۲۳۲

۲۔ تہافت الفلاسد الخواجه زارہ

۳۔ القرآن الکریم ۲/۴

۴۔ ۶/۵۴

اے اللہ! ہماری دعا کو قبول فرما۔ (ت۔)

(تقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالعکس وذلك انت القدر الاوسط  
لكل منهما اثنا عشرة ساعة  
فتامة يبدخل الليل في  
ساعات النهار فتصير اربع  
عشر ساعة مثلاً ويبقى النهار  
عشرًا وتامة بالعكس انت  
عددة الشهور عند الله اثنا عشر  
شهرًا في كتاب الله يوم خلق  
السموات والارض في هذا  
الكتاب آية على واقعية  
الزمانات وعلى حدوثها  
بيدي الدهر اقلب الليل  
والنهار الخ غير ذلك  
واذ ليس وجودة في  
الاسيات كما دل عليه

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور  
کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح  
کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے ہے  
پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل  
فرمادیتا ہے تو رات مثلاً چودہ گھنٹوں کی ہو جاتی  
ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی  
اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان عدۃ الشهور  
عند الله اثنا عشر شهرًا فی کتاب الله  
يوم خلق السموات والارض بے شک  
صدیقوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ عینہ ہے  
اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو  
پیدا کیا۔ یہ آیت بہت واضح طور پر زمانہ کے  
امرواقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے  
بیدي الدهر اقلب الليل والنهار  
میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

سۃ القرآن الکریم ۳۶/۹

صحیح البخاری باب وما یملکنا الا الدهر ۱۵/۲ و باب قول الله تعالی یرید ان یموت کلام اللہ ۱۱۶/۴  
صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب الشی عن نسب الدهر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲۳۷/۲  
شعن ابی داؤد باب فی الرجل یسب الدهر آفتاب عالم پریس لاہور ۳۵۹/۲  
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت ۲۳۸/۲

جواب اول : اقول وبالله التوفیق (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں ۔ ست) ممکن کہ

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

البرهان فلا محيد عن وجوده في  
الاذهان فاذا لم تجز مسبوقيته  
بالعدم وجب كونه في الذهن  
من الاثرل فيلزم قدمه  
وقدم الذهن قال في  
المقاصد وشرحها فان  
ثبت وجود الزمان بمعنى  
مقدار الحركة لم يمتنع سبق  
العدم عليه باعتبار هذا  
الامر الوهمي كما في سائر  
الحوادث اقول نعم ولكن  
امتنع عن هذا الوهم سبق  
العدم كما علمت وليس  
وهي بمعنى المخترع بل يدفع به كونه  
موجودا اذ لو كان موجودا لم يكن قبل التوهم  
ولو لم يكن قبل التوهم كان قبل التوهم ولو كان  
قبل التوهم لم يكن موجودا اذ طرفان ظاهران  
والوسط لحيات المعضلة في الوجود الذاتي  
كجبري نهما في العيني فينتج  
ان لو كانت موجودا

کا رد و بدل کرتا ہوں ، اس کے علاوہ دوسری  
آیات بھی ہیں ، اور جب زمانہ خارج میں موجود  
نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے  
تو ماننا پڑے گا کہ وہ اذیان میں موجود ہے  
اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں  
ہو سکتا تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں  
تھا ، اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم  
آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔  
مقاصد اور اس کی شرح میں ہے ، زمانہ جو  
مقدار حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے  
تو تمام حوادث کی طرح اس امر وہی کے اعتبار  
سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔  
اقول (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم  
کا اس وہی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم  
جان چکے ہو ، زمانے کے وہی ہونے کا یہ مطلب  
نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے ، بلکہ دلیل سے  
اس کے وہی اختراعی ہونے کا رد کیا جاسکتا  
ہے اور وہ یوں کہ اگر زمانہ وہی امر ہو تو توہم  
سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہم سے پہلے موجود  
نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا  
(باقی بر صفحہ آئندہ)



اگر بشرط وجود تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرط عدم تو وجود۔ یعنی بشرط استمرار انقطاع اور بشرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موهوماً فیستأنه غیر موهوم بل موهود فی الاعیان ، فانت قلت المتکلمون یسکرون الوجود الذہنی اقول مرجعه عند التحقيق الی انکار حصول الاعیان بانفسها فی الاذهان ، الا فهو مردود بالعروض کما بیئنه فی شرح المقاصد ومصادم لبداۃ الوجدان کما یعرفه کل فاضل و قاصد۔ اما هذا السدع ذکرنا فحق بلا مریة و یلزم القائل بحصولها بانفسها عرصیة الجوهر لقیامہ بالذہن واعتناء ابن سینا انجبوعرمان شانه القیام بنفسه اذا وحید فی الاعیان بہمت بہت فالتجہر لا یتبدل بتبدل الفروع والابتدالت الذات وبالجملة ذات لا قیام لہا الا بغیرہا

اور اگر تو ہم سے پہلے موجود ہو تو موبوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں ظاہر ہیں اور متوسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح مشکل ہے جس طرح وہ وجود خارجی میں مشکل ہے، نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وہ موبوم ہو تو موبوم نہیں ہوگا بلکہ خارج میں موجود ہوگا (سوال) ممکنین تو جو ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے کہ وہ موجودات خارجیہ کے بذواتہا ذہنوں میں حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مفاد میں بیان کیا اور تذبذب وجدان کے مخالف ہے جیسے کہ ہر کچھ اور قصہ کرنے والا جانتا ہے، لیکن وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ اشیاء خود ذہن میں حاصل ہو جاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔ ابن سینا کا یہ حذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو مستان بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے ورنہ ذات تبدیلی ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ وہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر (باقی بر صفحہ آئندہ)

انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

اس ذات کے مہائن ہے جو قائم بنفسہا ہے ،  
لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل  
نہیں ہوتی بلکہ اس کا شیخ (عکس) حاصل  
ہوتا ہے۔

(۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا  
بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے  
کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقتضی عدم)  
اس کی شرح، خواجہ زادہ اور تجرید (یعنی تقدم  
بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات  
سے زائد ہے اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے  
(تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث ہیں)  
اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء الزمان  
کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات اس (گزشتہ  
کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے  
کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ  
لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزاء کا  
تعلق ہے تو ان میں تقدم و تاخر خد نہیں زیادہ سے  
زیادہ لازم تقدم تاخر ہے کیونکہ اجزاء الزمان اتصال  
خیر قار سے عبارت (باقی بر صفحہ آئندہ)

تباثت بالقطع ذاتا تقصور  
نفسہا فثبت امت الحصول  
بالشہ لا بعین۔

(۴) ليس تقدم عدم الزمان على  
وجوده بالزمان بل يتقدم اجزاء  
الزمان بعضها على بعض (مقاصد  
وشرحها وخواجہ زادہ و تجرید)  
اعنى التقدم بالذات لا بامر  
زائد عليها السید) وهو قسم سادس  
للتقدم (تجرید و شرحه فی مباحث  
السبق) ولا بد من ان يتقدم والناظر  
داخلان فی مفهوم اجزاء الزمان  
وانما جاء هذا فی الامس الغد لاخذنا  
الزمان مع التقدم المخصوص و  
التأخر اما نفس اجزائه فتلا بل  
غایتہ لن و مع التقدم والتأخر  
فیہا لکونہما حیاسۃ عن اتصال غیر قار

۱۔ شرح الحواشی المہمہ ثانی فی حقیقۃ الزمان  
شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث  
مبشرات الشریعہ الرصی ثم احوالہ ۱۰۵  
المبحث الثانی دار المعارف المنامیہ لاہور ۱۳۴  
ملکہ تجرید (طوسی)

تقریباً سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدم زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

33

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سلم فالحدوث من حيث الحدوث ايضا  
كذلك اذ لا معنى له سواء  
ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم  
ولو سلم فالمقصود من انحصار السابق  
الاقدم الخمسة مستند الى السابق فيما بين  
زمانه اجزاء الزمان فانه ليس زمانياً بمعنى  
ان يوجد المتقدم في زمانه لا يوجد  
فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانياً  
بمعنى آخر وشرح مقاصد و سلسلہ  
خواجہ زادہ مسلک آخر فقال  
اجزاء الزمان ذكر بسند اللحنه  
فلا يضر ودرجہ في السابق  
الزمانى لا من اندفاع  
السند لا يستلزمه اندفاع  
المنع أقول أولاً كل ذلك  
لا ينفع ما لم يدفع انت القبليه  
المعيده للمعيه لا تكون  
الآثر مانيه و دفعه عند  
العقول المحييه في سجن الزمان  
غير ليسير فانت امتناع  
الاجتماع انما يتأخر بامتداد

ہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو حادث بھی  
اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنی ہے کہ جس کا  
وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو  
ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور  
اس منہ کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزاء میں تقدم  
اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنی کے  
اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ مقدم ایسے زمانے  
میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے، اس  
تقدم کو اگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے زمانی  
کہا جائے تو وہ ہیں نقصان نہیں دیتا (شرح  
مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ  
اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزاء زمان کا  
ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے  
اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو نقصان  
نہیں ہے کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد  
ہونا لازم نہیں آتا۔ أقول (میں کہتا ہوں)  
(۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں  
دے گی جب تک اس بات کو رد نہ کیا جائے  
کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ  
صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے  
میں مقید عقول کے لئے اس کا رد کرنا آسان نہیں ہے  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بڑا بہتہ اجتماع وجود عدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

(بقیہ ماضیہ منقوۃ گزشتہ)

متجدد منقسم غیر قاسر اذ لو لا  
الامتداد لو كنت فيه اثني عشر  
فكانت كل ما يقع فيه  
مجتمعا وكذا لو كانت قارا  
لاحتتمت اجزاءه في الوجود  
فكذا ما يقع فيهما اما  
المتصرا فلا جزاءات منه  
يحتتم وجودا ولا ما يقع فيهما و  
لا جزء مع واقع فيهما  
ولا جزء مع واقع في آخر  
ولا يعمل هذا المتصم  
الا بالزمان اذ فيه  
تقدر المتعبدات حتى  
الحركة القطعية المشاركة  
له في التصم سواء  
بسواء فامث جزءها  
الاول لا يكون اول الا  
لحمولة اول اعم وقوعه  
في الجزء السابق  
من الزمان فالماضي والمستقبل انما  
يعرضان اولاً اجزاء الزمان و

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک  
ایسا امتداد پایا جائے گا جو نو برنو پسیدہ  
ہوتا جائے ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو  
اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثنی عشر  
نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ  
مجمع ہوگا، اسی طرح اگر قار (مجمع الاجزاء)  
ہو تو اس کے اجزاء وجود میں آئیں گے ہر جائیگے  
تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی  
ہو جائیں گی، لیکن جو چیزیں ساتھ ساتھ ختم  
ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہوں گے  
اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں  
جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی حسیہ  
دوسری جز میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ  
جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونے والی  
چیز نہ بنے ہی کے ذریعے پہچانی جائیگی، کیونکہ  
نہ بننے ہی کے ذریعے متحدہ اشیاء کا اندازہ  
لگایا جاتا یا یہاں تک حرکت قطعہ جو تصور میں زمانے  
کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جز اس لئے  
پہلی جز بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوتی ہے یعنی وہ  
زبانے کی جز سابق میں پائی جاتی ہے۔ پس ماضی یا  
مستقبل ہونا پہلے اجزاء زمانہ کو لاحق ہوتا اور  
(باقی بر صفحہ آئند)

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہوا اور حکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ ماضیہ صفحہ گذشتہ)

بواسطتہ سائر الاشیاء ولا نعني  
 بالتقدم الزماني الا هذا الشامل  
 للوجود ثلثه فيشمل تقدم جزء  
 من الزمان على جزء آخر وجزء  
 عن الواقع في جزء متأخر والواقع  
 في مقدم على واقع في متأخر ومن  
 هذا الثالث الحادث وعدمه  
 فانه فم المسم الاول وظهران  
 جعله كتف، م اجزاء الزمان  
 فيما بينها لا يخرج به  
 عن التقدم الزماني وثانياً ظهر  
 ان هذا التقدم والتاخر  
 ليس الا بالزمان سواء  
 دخل في مفهوم اجزائه  
 اولاً، وثالثاً ظهران البعدية  
 الماخوذة في الحادث ليست  
 الزمانية فلا ينفع قوله فالحادث  
 كذلك، ومن ايضاً ظهور  
 ان الحاجة الى المحصر في الخمس

اس کے واسطے ہے باقی اشیاء کو اور ہم  
 تقدم زماني کا یہی معنی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں  
 کو شامل ہے: (۱) زمانے کی ایک چیز کا  
 دوسری جزو پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک  
 جزو کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جزو  
 میں واقع ہے (ج) جزو مقدم میں واقع ہونے  
 والی چیز کا دوسری جزو میں واقع ہونے والی  
 چیز سے مقدم ہونا 'عادت' اور اس کا  
 عدم اسی تیسری قسم سے قطعی رہتا ہے لہذا  
 پہلا منہ دور ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ اس تقدم  
 کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح  
 قرار دینا اسے تقدم زماني سے نکال نہیں دیتا۔  
 (۲) ظاہر ہو گیا کہ یہ تقدم اور تاخر زماني ہی ہے  
 چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفهوم میں  
 داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ عادت  
 میں جو بعیدیت ماخوذة ہے وہ زماني ہی ہے  
 لہذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ  
 نہیں دے گا کہ عادت بھی اسی طرح ہے۔  
 (۴) ظاہر ہو گیا کہ پانچ میں حصہ کرنے  
 (باقی بر صفحہ آئندہ)

انقطاع ممکن بالذات اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشنی ہوگا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ ماحشیہ صفحہ گزشتہ)

فليس هذا الا من الخمس،  
وخاصيةً ظهران الا اندراج  
في الزماني بهذا المعنى  
مضر قطعاً، وسادساً ظهر  
الفرق بين اجزاء الزمان  
وبين الحوادث وعدمه  
فانزهق التسوية بين  
الفريقين، وسابعاً لو  
كان تقدم عدم الحوادث  
عليه لذاته لتقدمه ايضاً  
عدمه الطارئ لان العدميين  
لا يختلفان ذاتاً وبالجمله لا معييد  
الافعال كزمان البرهانيين  
فانهما القاطعان لعرق الضلال  
والحمد لله ذي الجلال.

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی  
پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنی  
میں داخل ہونا قطعاً مضر ہے (۶) اجزاء زمان  
اور حادث کے وجود عدم کے درمیان منسرق  
ظاہر ہو گیا، لہذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط  
ہو گیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم  
ہونا لذاتہ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم  
ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے  
مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہ  
پہلے قرار دیا جا رہا ہے مراد وہ عدم سابق ہے اس  
سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم  
ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق  
لذاتہ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی  
لذاتہ موخر ہوگا ۱۲ شرف قادری) خلاصہ  
یہ کہ ہم نے جو وہ برہان ذکر کئے ہیں ان سے  
خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رگ  
کو کاٹنے والے ہیں والحمد لله ذي الجلال.

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں  
زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال  
سے خالی نہیں ہوگا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے  
قدم کئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ  
(باقی پر صفحہ آئندہ)

(۵) لو اعتبر في ماهية القديم و  
الحوادث الزمان فالزمان المعتبر  
ان كان قديماً لا يشترط  
لقدمه زمان آخر

نہیں منقطع ہو کر جو زمانہ ہو سکتا ہے۔ یہی حدوث زمانہ ہے اور قبل زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

والالزم للزمانات زمان فقد عقل  
قدیم من غیر اعتبار الزمان  
فی عقل مثله فحق الله سبحانه  
وتعالى وصفاته وامان كانت  
حادثا لم يشترط ايضا لحدوثه  
زمان آخر فقد تصورا  
حدوث من غیر اعتبار الزمان  
فلیتصور مثله فحق العالم  
(خواجہ زادہ آدہ ملخصاً)  
وحاصلہ ان الزمانات  
سواء كانت حادثا او فرض  
قدیمنا لا یحتاج فی حدوثه  
ولا قدمه الى زمان آخر  
فظهر ان ماهیة القدم و  
الحدوث معقول بدون الزمان  
لیکن كذلك فی الله تعالى  
والعالم والفرق بان ماهیة  
القدم والحدوث مستغنیة  
عن الزمان فی الزمان و

زمانہ کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا ،  
اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے اعتبار کے  
بغیر قدیم کا تصور کیا جاسکتا ہے ، یہی بات  
اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارے  
میں بھی مان لینی چاہئے اور اگر وہ زمانہ حادث  
ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا  
زمانہ شرط نہیں ہوگا ، اس کا مطلب یہ ہے  
کہ زمانے کا اعتبار کے بغیر حدوث کا تصور  
کیا جاسکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالیٰ اور  
کائنات کے بارے میں مان لینی چاہئے  
(خواجہ زادہ ملخصاً) اس کا حاصل یہ ہے  
کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے  
وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے  
کا محتاج نہیں ہے ، اس سے ظاہر ہو گیا کہ  
حدوث و قدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے  
بغیر کیا جاسکتا ہے ، اسی طرح اللہ تعالیٰ  
اور عالم کے بارے میں بھی مان لینا چاہئے ،  
یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت  
زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

مقدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

محتاجۃ الیہ فی غیرہ یجعل لکل  
منہما ما یشئین و ہو کما  
ترغب۔

اقول الزمان ما خوذ فی القدیمر  
سلباً ای ما لیس قبلہ زمانہ و  
فی الحادث ایجاباً ای ما کان  
قبلہ زمانہ و ہذا الزمان ما خوذ  
سواءً معتبر قدیمہ او حادثاً او  
مطلقاً لایلزم للزمانہ زمانہ  
ولا تعدد ما یشئ شئ من  
القدیمر الحادث فالزمان قدیم  
عندہم لانہ لیس قبلہ زمانہ  
لا قدیم و لا حادث و الزمان  
الحادث حادث لانہ قبلہ زمانہ  
قدیم و لا زمانہ حادثاً ایضاً لان  
قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث  
عندہم کما تقدم۔

(۶) الشیرازی المعروف بصمد  
تبعا لاستاذہ الباقر امن بحدوث  
العالم و الزمان فحاصل  
مراد المعضلة بان تنہای مقدار

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ  
لازم آتا ہے کہ حدوث و قدم کی دو دو باتیں  
ہوں اور یہ ظاہر الہ پلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ  
سلباً ما خوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ  
نہیں ہے اور حادث میں ایجاباً معتبر ہے یعنی  
وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ما خوذ  
ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقاً  
اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا  
اور نہ ہی حدوث و قدم میں سے کسی کی ماہیت کا  
تعدد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک  
قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے  
نہ قدیم اور نہ حادث اور زمانہ جو حادث ہے وہ  
حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے  
بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ  
ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ  
حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۶) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر  
و نامہ کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث  
پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پیچیدہ اعتراض  
کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متناہی ہونا  
(باقی صفحہ آئندہ)



## جواب دوم: اقول وبالله التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ۔)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدثہ جہات (فلک الافلاک) کے قتل ہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر موجود یا موجود ہو یا غلا سے مؤخر ہو تاخر مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا قتل ہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی موجود یا موجود سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے ساتھ، اگرچہ وہ ہم اس کے قتل ہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاسخ سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آتا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے قتل ہی ہونے سے

لا یتدعی مسبوقیۃ بالعدم الا تدری ان تنافی محددہ الجہات لا یتلزم تاخرۃ عن امر مقدر موجود او موهوم ملاً او خلا تاخر امکا میسا کذلک تنافی الزمانات لا یتلزم تاخرۃ عن امتداد زمانی موهوم او موجود تاخر ان مائتا و انت کان الوهم یعجز عن ادراک تنافیہ کما یعجز عن ادراک انت لیس وراء الفلک خلا ولا ملاً۔ اقول لو ینت الزمانات قبل الزمان علی تقدیر حدوثہ بناء علی انت تنافی مقدر او یوجب انت یکون وراء مقدار من جنسہ کالمکات وراء المکات خلوا تنافی الزمانات لکانت وراء اسزمانات زمانات فان هذا لا یصح انت یتفوا بسہ

یہ لازم آتا ہے کہ اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو جیسے مکان کے بعد مکان ہونا پس اگر زمانہ قتل ہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا (باقی بر صفحہ آئندہ)

وجود ہے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا رافعی یا اس سے مرفوع و بالجہد اس کے ساتھ

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

الامجنون كيف وانه يكون التناهي  
على هذا موجباً للتناهي لان  
وراء حكن المقدار مقدار مثله  
بل على ان حدوث شئ ليس  
معناه الا الوجود بعد العدم  
بعدياً محيلاً للمعيية و  
ليست عند هم غير الزمانية  
فمن قبل هذا الزم قبل الزمان  
زمان واعي مسام بهذا  
تناهي المكات فليس مقتضاه  
ان بعد البعد بعدا و  
شغلا بعد فراغ حتى يلزم  
تقدير شئ ورائه فقياس  
الزمان على المكات من  
البطلان ثم استدل ببراهين ابطال  
التسلسل اقول وهو طريق  
حق كما قد مناه غير انهما  
معامضة و نحن في حيل  
عقدة معضلة نفسها كما تقدم  
والله سبحانه وتعالى اعلم  
۱۲ منہ غفر لہ

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل  
ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو مٹنا ہی ہونا  
غیر مٹنا ہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ  
ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار ہے بلکہ الزام  
کی بنا اس پر بھی کہ کسی شے کے حادث ہونے  
کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود  
ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت  
کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ  
کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس  
بات کو تسلیم کر لے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے  
کا موجود ہونا لازم آئے گا اور اسے مکان کے  
تناہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اس کا مقتضا  
یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بعد یا فراغ کے بعد غل ہو یا تک  
کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے پس  
زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر  
صدر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے  
استدلال کیا ہے۔ اقول یہ صحیح راستہ ہے  
جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں ہاں اتنا  
ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لاینگلی عقیدہ  
کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے  
پہلے گزارشا۔ واللہ سبحنہ و تعالیٰ اعلم ۱۳  
منہ غفر لہ۔ (ترجمہ محمد عبدالحکیم شرف قادری)

ممتنع الاجتماع ہے۔ اُسی طرف میں ہونا لازم کہ ایک طرف میں وجود دوسرے طرف میں عام کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اُسی طرف سے خاص ہو اور اگر وجود اُسی لائی طرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لائی طرف ہوگا کہ وجود لائی طرف عدم فی طرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر یاری عز و جل مثلاً تمہارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سہیانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا، مگر مادی اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آگاہ ہیں لاجرم اُن کا وجود کسی طرف دیگر میں ہے یا لائی طرف، بہر حال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں، جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں، یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن اور بلکہ مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لائی طرف یا طرف دیگر میں بہر حال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہو کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ طرف دیگر میں یا لائی طرف اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے تو قطعاً بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانے میں نہ ہوگا اور زلزلے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا۔

و بالله التوفیق۔ یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کنندہ تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری مقرر ناقصہ کے سر بچھنس گئے۔ تمہیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمد للہ قبلیت مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ذانک برہانان من سر بلک (یہ دو برہان ہیں تمہارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فائز ہوئیں والحمد للہ رب العالمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات ملہار میں اسی معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہیں جو بھی بعون تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تلک عشرۃ کاملۃ ہوں۔

جواب سوم، اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہوگی نہیں مگر اُن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اس آں سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم

اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ اُن میں ہے اگر کہتے  
اس اُن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو  
ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانہ ہے۔

**اقول** اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ  
موصوف زمانہ لیا یعنی اس اُن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال زرا جنوں ہے اُن  
حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی  
عدم زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

**جواب چہارم** : **اقول** حتی یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی طرف ہے نہ وہ  
تقدم سے موصوف ہو سکے کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقیق میں کلام ہے مگر وہ سے پہلے  
نہ نہ تھا اس کے یہ معنی کہ وجود مگر وہ سے وجود زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا  
یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معطل ہوں کہ اُن کا  
وجود نہ ہو گا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم  
معطل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً محقول  
وئس ہیں، وئس سے زیادہ گیارہ بارہ الی غیر النہایہ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ  
ناقلنا ہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام  
ازل میں محض ظاہری بات ہے حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا  
کہ "عدم" "تھا" اور "ہے" کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلاسفہ بھی مانتے  
ہیں کہ مفارقات ازل میں ہیں اور زمانی نہیں اگر کہتے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو  
ارتعاض نقیضیں ہو گیا۔

**اقول** حادث کے وجود و عدم نقیضیں نہیں باری عز وجل نہ حادث کا وجود ہے  
نہ عدم، اگر کہتے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو  
حادث حادث نہ رہا۔

**اقول** ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم محتسب ورنہ  
عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط  
سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت نہیں

لایا قائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو خرید لیں بلا قائم ثابت اور اس پر  
نہایت قائم ثابت نہیں۔

**جواب چہم:** اقول بربی استخیر  
وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبحت  
فمیت اللہ ولہ الحمد لو ان  
اخطأت فمیت الشیطان  
وانا اعتقد بکل ما هو حق عند  
الرحمن۔

**اقول** میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا  
ہوں اور میں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور کیا ہی  
اچھا وہ کارساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست  
بات کہی تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے  
اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی  
کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں  
اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے  
نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عزوجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک  
عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بدایت عقل شہد کہ وجود حوادث  
پر اس کے وجود کو ایک اور قہم بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں  
یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہرگز نہیں  
کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اور صفات الہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ  
ازل میں واجب کما اور معلول اول نہ تھا بلکہ صفات یا معلول اول کو ازل سے مختلف نہیں  
اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ  
ہرگز زمانی نہیں کہ باری عزوجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔  
(۲) صفات الہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات علیہ اور صفات بھی زمانے سے  
متعالیٰ تو ان کا تقدم زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

عہ وقع فی المقاصد و شوجہا  
ما نصہ لا قدیمہ بالذات سوع  
اللہ تعالیٰ واما بالزمان فصفت اللہ  
فقط۔ اقول وهو سہو عظیم فی العبارة  
عہ مقاصد اور اس کی تشریح میں ہے کہ  
اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے  
البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالیٰ کی صفات  
ہیں۔ اقول اس عبارت میں عظیم سہو ہے  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۳) باری و صفاتہ باری عزوجلہ کے لئے یقیناً بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں  
مٹتا۔ استمرار وجود اور استمرار مقتضی اقصاء اور محال ہے کہ زمانہ ہو، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، مجھے نزدیک  
اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی  
تصویر کھینچے اور اسے ہم کے قریب کرنے کے لئے  
ماضی کے خیر عشا ہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو  
ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی  
کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ  
وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں  
تو اسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی  
کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک  
اور قدم ثابت ہو گیا ۱۲ منہ۔

علیہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول  
منہ استمرار الوجود منہ بقا سے جو معنی  
کچھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا  
زمانے سے ۱۲ منہ۔

علیہ مقاصد اور شرح مقاصد میں بھی نقل کردہ  
جہارت کے بعد ہے، اور اس کا یہی معنی ہے  
کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

فلینتنبہ وغایۃ توجیہ عندی  
ان المتکلمین یقدرون لتصور  
القدّم وتقریبہ الی الفہم ازمنۃ  
ماضیۃ لا متناہی فکل ما کان  
مع جمیع تلك المفروضات ای  
لم یصح ان یفرض من ماض و  
ہو لیس معہ فہو القدیم لکن  
علیٰ هذا الاوجہ لتخصیصہ  
بالصفات فانہ القدّم الاخیر  
بذات ۱۲ منہ۔

علیہ قال فی المقاصد وشرحہا  
المعقول منہ اعی من البقاء  
استمرار الوجود منہ ۱۲ منہ غفر لہ۔

علیہ وقع فیہما بعد ما قد مت  
ولا معنی لذلك سوى الوجود  
من حیث انتسابہ الی

مغفیر کرتی تو ضرور علم الہی میں ایک اتساع قدسی زبان و زمانیات سے متعالی ہے جس کا پر تو حوادث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان الثاني بعد الزمان الاول له  
اقول اولاً تعالى عن انت ينسب  
وجوده الى زمان وثانياً لو  
كان بقاءه بهذا المعنى  
لزم قدم الزمان والعذر  
عن هذا ما قدمت وقد احسن  
صاحب المواقف اذ قال بعد اثبات  
امتناع ثبوت الزمان له تعالى  
يعلم مما ذكرنا ان بقاءه  
تعالى ليس عبارة  
عن وجوده في زمانين  
قال السيد بل هو عبارة  
امتناع عدمه  
مقارنته مع الازمنة  
اقول اولاً تعالى ان  
يقترن بزمان ، و  
ثانياً لو كان بقاءه  
بهذا المعنى لم يكن  
باقياً قبل الزمان

کی نسبت سے پایا جائے اور اقول (میں  
کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالیٰ اس بات سے  
بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب  
کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالیٰ کا باقی رہنا اس  
معنی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔  
اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان  
کر چکا ہوں، صاحب مواقف نے اچھا انداز  
اپنایا ہے انہوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ  
کے لئے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے، اس کے  
بعد فرمایا، ہماری گفتگو سے معلوم ہو جاتا ہے کہ  
اللہ تعالیٰ کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں  
ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اور یہ سید شریف  
نے اس کی شرح میں فرمایا، بل ہو عبارة  
امتناع عدمه ومقارنته مع  
الازمنة اور اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب ہے  
کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے  
ساتھ مقارن ہے (یہ اس عبارت کا ایک  
مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں کہنا ہے)  
۱۲ شرف قادری اقول (۱) اللہ تعالیٰ

۱۔ شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النہایہ لاہور ۱۸۰/۱  
۲۔ شرح المواقف الموقف الخامس الموضع الثاني المقصد الرابع منشور الرضی الشریف قم ایران ۱۳۲۴  
۳۔ حاشیہ سید الشریف علی شرح المواقف

یہ زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیہ کریمہ وان یوما عند ربك كاللذات سنة مما تعدون (اور بیشک

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

زمانے کے ساتھ متعارف ہونے سے بلند ہے۔  
(۲) اگر اللہ تعالیٰ کی بقا کا یہ معنی ہو تو وہ زمانے سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ اقتران نہیں ہوگا (اس عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ) غالباً 'مقارنتہ' کا عطفت 'تعدوہ' پر ہے 'اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور زمانوں کے ساتھ اس کا متعارف ہونا بھی محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے لیکن وہ تشدد (بیباک) صاحب شمس بازغہ محمود) جو پوری جو ادب سے یک دم جدا اور دین سے بالکل دور ہے اس کا گمان ہے کہ وہ فطرت و طبیعت کا دودھ پینا چھوڑ چکی ہے چاہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اور اللہ کی قسم ایہ ابلیس کی تقدیس ہے، ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذو الجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے بیباک کی گفت گورہ سن - ۱۲ منہ (ترجمہ محمد عبد الحکیم شرف قادری)

لعدم الاقتران ولعلہ معطوف علی العدد ای بقاءہ تعالیٰ عبارتہ عن امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ مع الاثر منۃ وھذا وان کانت بعد الحسن من ذلک القریب لصحتہ وقربہ من الالذات اما الذی السلی عن الادب مرأسا وبعد عن الذین بسرة وهو المتشدد الجوفوری فمن علم ان القطرۃ المنقطعة عن لبان الطبیعة تشبہی سلب البقاء عنہ بمعنہ وتعدا عین تقدیسہ فلا واللہ ماھذا الا تقدیس ابلیس، نسأل اللہ العافیۃ سے

یبقی وجہ ربك ذو الجلال

فلا تسمع تشدد ذی جلال

سہ القرآن الکریم ۲۲/۴  
سکھ شمس البازغہ



تھمارے رب کے یہاں ایک ہی ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس اتساع متعالیٰ میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ سے معیت اور تقوّم واستمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات و صفات یا بطور فلاسفہ عقل کو حوادث پر یہ دو سرائق قائم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عہ اقول واذلیس وجودہ عینیا بل علیہا فماتم شئ یمر علیہ او یحیط بہ بل ہو بکل شئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فالاغیان فلم یعلق بہ فبالاخر ل فماتات یعلق بہ فی مالا یزال لانه تعالیٰ ان یتجدد لہ شئ ومعلوم انه تعالیٰ یعلم ویبصر ویسمع ذاتہ العلیۃ علی وجہ اکمال وقد احاط بکل شئ علما ولیس الا ان الحکل منکشف لدیہ وهو المحيط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شئ وبالجملة فالعقول عاجزة عن ادراک کتہ الدائمات والصفات اُمتابہ کما ہو یا سبائہ وصفاتہ ۱۲ منہ مغفر لہ۔

عہ اقول (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالیٰ پر گزرتے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا ازل میں زمانے کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نو بہ نو ثابت ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سنہتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اس کی ذات و صفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر

بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ مغفر لہ  
(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

نہیں بلکہ تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زبانی کا وجود وہی کہ ہمارے وجود عینی نہیں

عہ فائدہ جلیلہ، اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہو جائیگا جس کے بارے میں عقیدیں حیران ہیں اور وہ سبہ برہان لطیف کا اللہ تعالیٰ کے علم میں جاری ہوتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شے کی اور غیر متناہی کو تفصیل جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح العقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد اور بسیط ہے، لہذا معلومات میں اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تعدد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی کا تعلق ہے تو عالم حادث ہے، اس لئے جتنی اشیاء موجود ہیں وہ متناہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جا کر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اسے زور دیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر زور صحیح ہے (باقی اگلے صفحہ پر)

عہ فائدہ جلیلہ بہذا و اللہ الحمد تحل عقدہ حارث فیہا الافہام وهو جریان برہان التعلیق فی علم اللہ عز وجل لانہ یعلم کل متناہ وغیر متناہ علی التفصیل، اجاب السدوانی فی شرح العقائد بان علمہ تعالیٰ واحد بسیط فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ بل ہب ہنناک متحدة غیر متکثرة اما فی وجودھا الخارجی فالعالم حادث فلیس الموجود الامتناہیا وامن لم یقف عند حد الح الابد، ہذا حاصل ما اطلال بہ وسادة عبد الحکیم بنقل الکلام الح علمہ تعالیٰ التفصیل۔

اقول لا الجواب بشیء ولا الرد علیہ فامن

الاعیان الثابتة لتقسم سرائحة من الوجود (ایمان ثابتہ نے وجود کی بوند سونگھتی)

34

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقسیم علمہ الی اجمالی و تفصیلی  
من بدعات الفلاسفة بل علمہ  
تعالیٰ واحد بسیط متعلق بجمیع  
الموجودات والمعدومات والممکنات  
والمحالات علی اتم تفصیل لا امکا  
للزیادة علیہ فالعلم واحد  
والمعلومات غیر متناہیة فی  
غیر متناہ فی غیر متناہ کما یتنتہ فی  
فی کتاب "الدولة المکیة" و  
تعلیقاتہا "الفیوض المکیة".

قال السیالکونی بل الجواب  
فی تعلیقات الفارابی انه تعالیٰ  
یعلم الاشیاء غیر المتناہیة متناہیة ذلك  
لان الجواهر والاعراض  
متناہیة والنسب بینہما  
غیر متناہیة یمکن  
ان نعتبرہا نحن  
غیر متناہیة اما  
عندہ تعالیٰ فمتناہیة  
اذ یصح ان توحد تلك  
الجواهر والاعراض فی

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی  
کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ  
اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا  
تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور  
محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے  
کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس  
علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی و غیر متناہی  
جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور  
اس کے حواشی "الفیوض المکیة" میں بیان  
کیا ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکونی کہتے ہیں کہ  
جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے،  
اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیا کو  
متناہی جانتا ہے (یعنی اشیا اگرچہ  
غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں متناہی  
ہیں) (شرف قادری) اور یہ اس لئے کہ  
جواہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان  
نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کر سکتے ہیں  
کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے  
نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا  
خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج  
(باقی اگلے صفحہ پر)

زمانے کا عدم اسی اتساع قدسی میں اُنس کے وجود حادث پر مقدم ہے اور زمانے سے پہلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فی وجودها توجد بالنسب  
بالفعل لانها لواثر معها وجود کل  
شیء هو معلوم مستلزم لله عز وجل  
هذا تلخیص ما اُطال به -

میں موجود ہونے کی نسبتیں بھی بالفعل پائی  
جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جواہر و اعراض کو لازم  
ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالیٰ کیلئے  
معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شے کا وجود عباد اللہ  
تعالیٰ بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالیٰ  
کا ان اشیا سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲  
شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔  
اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کسی

وجہ سے کلام ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کا علم جواہر اور اعراض موجود  
میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انہیں بھی محیط ہے  
جواہر و اعراض فلک کو بھی شامل ہے اور وہ  
قطعا غیر متناہی ہیں جیسے جنت کی نعمتیں اور  
دوزخ کی تکلیفیں۔ اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں  
سے محفوظ رکھے۔

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شے  
کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس  
کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت  
کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالیٰ  
اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الہی  
ان امور غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الہی میں  
متناہی کی طرح محصور ہوں گے، اسی صورت میں  
(ما فی ہر صفحہ آئندہ)

اقول اولاً علمه تعالى  
لا ينحصر في الجوهر  
والاعراض الموجودة بل  
يحيط بها وبالممكنة و  
هي غير متناهية قطعا  
كنعم الجنة والامر الناس  
والعياذ بالله منها -

وثانياً من يعلم العبر المتناهي  
متناهياً فقد علم الشئ  
على خلاف ما هو عليه  
والله تعالى متعال عنه  
وان اس يدان العلم الالهي  
محيط بها فكانت محصوراً فيه  
كالمتناهي لم يفد في منه

زمانہ لازم نہیں اگر کئے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جبریات البرہان۔

برہان تطبیق کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (تفسیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشئ علی خلاف ما هو علیہ) لازم نہیں آئیگا اعنی أن تلك الامور غير متناهية بالنسبة إلى علم الخلق و متناهية بالنسبة إلى علم الخالق ۱۲ شرف قادری)

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ ہم جو اہر و اعراض کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعاً معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہان تطبیق جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انہیں تفصیل ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شئی میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کہیں بھی غیر متناہی کا تفصیل احاطہ نہیں کر سکتا۔

(۴) علامہ نے کہا ہے، اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تحلیل قرار دیا ہے اس کے (باقی بر صفحہ آئندہ)

و ثالثاً لا وجه لقوله یکت امت  
نعتبرها غیر متناہیة بل تعلم  
قطعاً انہا غیر متناہیة فیجری  
البرہان فیہا بحسب علمنا  
ولا یحتاج الی علمنا بہا  
تفصیلاً والاسم یحر البرہان  
فی شئ قط اذ لا یحیط  
العلم بالمحادث بغیر المتناہی  
تفصیلاً ابداً۔

وسم ابعاً قوله اذ یصح لامساس  
لہ بما جعلہ تعلیلاً لہ

اقول اولاً صریح غلطی تو زمانے کو عرض قائم بالفلک مانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبهة عامة فضلا  
عن علة۔

وخامساً من العجب قوله اذا وجدت  
وجبات نسب بالفعل وكيف  
توحيد نسبة في الايمان۔

وسادساً كيف يجتمع غير المتناهي  
في الوجود وحصول الترتيب غير  
بعيد۔

وسابعاً كيف يتوقف عليه تعالى  
بها علل وجودها في الخارج  
لكن الفلسفي بجهله يجعل العلم  
التفصيلي حادثاً تعالى سبحانه و  
تعالى عما يقولون علواً كبيراً۔

وبالجملة فلا غنى في شيء  
من هذا بل الجواب ما اقول  
بتوفيق الوهاب انما يقتضي البرهان  
بامتناع خروج غير المتناهي من  
القوة الى الفعل وهو حاصل  
ههنا قطعاً فلا معنى لتخلف البرهان  
وذلك ان تعلو العلم بشيء

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو  
کیا عام شبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ جب جوابہ اور اعراض  
خارج میں پاسے جاتیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل  
پائی جائیں گی یہ قول باعث تعجب ہے نسبتیں  
خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی  
ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید  
نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کا ان امور کو جاننا ان کے وجود  
فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن  
فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیل کو حادث  
قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے بہت  
بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا،  
جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے  
دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا  
ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا  
محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعاً حاصل ہے  
لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں  
پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا  
(باقی پر صفحہ آئندہ)

تو حرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ اقسام اُس سے منزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا يخرج من القوة المح  
الفعل۔

فأولاً لا ترغ انه تعالى علم  
للحوادث في الانزل انها معدومة  
في نفس الامر وستوجد في اوقاتها  
فان كانت العلم موجب وجودها  
بالفعل كان العلم بانها معدومة  
في نفس الامر على خلاف الواقع۔

وثانياً انما اراد الله تعالى وجود  
الحوادث في اوقاتها ولا وجود لها  
الآب ان ارادته تعالى فيستحيل ان  
تكون موجودة في الانزل۔

وثالثاً لا ترغ انه تعالى يعلم  
كل محال ويعلم ان لو كانت  
كيف كان فخلق علمه تعالى به  
لم يخرج من الاحالة  
فمن لا عن عدم و ما  
سبيل غير المتناهي الا سبيل  
ساثر المحالات فهو  
تعالى يعلمه و يعلم  
انه محال ان يوجد

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں  
نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں،

(۱) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں  
حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر  
میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں  
پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل  
ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جانتا کہ  
وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔  
(۲) اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے  
اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو  
صرف اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوگا، اس  
لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو  
جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود  
ہوتا تو کیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالیٰ کا علم  
اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق  
نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا، چہ جائیکہ  
عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی  
ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالیٰ  
غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ  
اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام  
(باقی پر صفحہ آئندہ)

## ثانیاً قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فَنَكْشِفُ الْأَعْضَالَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ذِي  
الْجَلَالِ مَعَانِهِ أَحَقُّ الْحَقِّ عِنْدَنَا أَنَّا  
أَمَّا بِرَبِّنَا وَصِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ وَلَا نَسْتَغْفِلُ  
بَكُنْهَافَا وَلَا نَقُولُ كَيْفَ حَيْثُ لَا كَيْفَ  
وَلَا نَعْلَمُ لَنَا بِذَلِكَ وَلَا سَبِيلَ إِلَى  
تِلْكَ الْمَسَالِكِ وَبِاللَّهِ مِمَّ مَعْدِي  
مَنْ يَشَاءُ الْخَبْرُ صَرَاحٌ  
مُسْتَقِيمٌ ۱۲ مِنْهُ غُفِرَ لَهُ۔

قرن لغیب صاحب عظمت و جلال اللہ تعالیٰ کیلئے،  
اشکال حل ہو گیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک  
صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اسی کی  
صفیات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں  
اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے واسطے نہیں  
ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ  
کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے  
اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے  
اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت  
دیتا ہے ۱۲ منہ غفر لہ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ)  
کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

(اقول : قد انضمت بما افاده الإمام أحمد رضا البریلوی قدس سرہ القوى  
أن خروج الغير المتناهي من القوة إلى الفعل محال وتبين أيضا أن  
تعلق العلم بشئ لا يوجب وجوده في الواقع ، لكن بقي ههنا سؤال  
معضل : وهو اننا قائلون باحاطة علم الباري تعالى بالامور الغير المتناهية و  
وهي مرتبة في علم الباري تعالى فكيف لا يجري فيها برهان التطبيق ولا نسلم  
ان البرهان لا يقتضي الامتناع خروج الغير المتناهي من القوة إلى الفعل  
انما يقتضي البرهان استحالة الامور الغير المتناهية المرتبة سواء كانت موجودة  
ام لا وايضا لما كان علم الباري محيطا بالامور الغير المتناهية فلا بد ان تكون  
متناهية عنده تعالى جل مجد : فلا مخلص الا في ما قال العلامة عبد الحكيم  
السيالكوتي بانها غير متناهية بحسب علمنا ولا نستطيع ان نعدّها بأي عدد  
(باق بر صفحہ آئندہ)



ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری غلطیوں سے خلاص ہو کر زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت ٹھیک ہے تو حرکت قدیم ہے تو غلط قدیم ہے تو افلاک و عناصر قدیم ہیں، یہ بجزہ تعالیٰ باطل اور غلطیوں سے زائل اور نجات حاصل، واللہ الحمد سب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تنبیہ معضلہ کی ایسی ہی تقریر اعتنا و انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق و لاحق دونوں جمع نہ ہو سکیں اور وہ نہیں مگر زمانی، تو زمانہ کے بعد زمانہ لازم، اور چارے پانچوں جواب بعون الرباب اس کے رد کو بھی کافی دوائی، کما لا یخفى فاعرف واللہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تو جان لے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حسد ہے۔ ت) اور یہ تعاریز نشتہ کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلیک ہی کی مقدار یا کوئی جو مستقل ہو غرض عالم میں ہے کچھ بھی ہوا کے حدوث و امکان انقطاع پر کوئی حرج نہیں آسکتا واللہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کرنی چاہئے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں امید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیم میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عباد ذل کے ہاتھ پر رکھا تھا واللہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اس تذیل میں تھے بعونہ تعالیٰ دو کا با فاضلہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردوبات رد سے نہ رہ جائے واللہ التوفیق۔

## مقام سی و یکم

جزء لای تجزئ باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا (بقید حاشیہ مگر گزشتہ)

وَأَيُّ أَلَةٍ حَاسِبَةٍ أَمَّا بِحَسَبِ عِلْمِ اللَّهِ فَهِيَ مَتْنَاهُ، وَأَمَّا كَيْفَ هَذَا الْأَعْضَالِ الَّذِي هُوَ جِذْرُ أَعْمَامٍ جَاءَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُوَفَّى أَيْ عَالِمٌ كَبِيرٌ أَنْ يَحِلَّ هَذِهِ الْمَعْضَلَةُ بِأَحْسَنِ وَجْهِ — وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ —

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذال قعدة ۱۴۲۴ھ / الموافق با قول ینا یر عام ۲۰۰۴ م۔

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین نہ کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دل لہلہاتی کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقل تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردید کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلیف ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر کچھ تعالیٰ ہم واپس کر دیں گے کہ اُس کے رد میں فلاسفہ کی تمام محنتیں اور ہندسی برہانیں پادور ہوا ہیں، وباللہ التوفیق یہ مقام چار موقوفوں پر مشتمل ہے،

**موقف اول، اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور دوبارہ جُز رہنما را مسلک۔**

**اقول** و برہن التوفیق یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جُز و لایجزئی باطل نہیں خلا فلاسفہاء، لیکن دو جُزوں کا اتصال محال ہے خلا فاعل ہر ما عن جمہور المتکلمین۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شئی دونوں شئی یعنی جُدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جُدا رہیں ورنہ تداخل ہو جائے گا اور جُز و میں شے دونوں شے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی اتصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں۔ وہ خود ہمارے نزدیک نفس و محظہ معنی اتصال و جُز و سے باطل ہے ان تلویحات کی کیا حاجت۔ اُمید کہ اتصال اجزاء ماننے سے ہمارے متکلیفین کی مراد اتصال حسی ہو جیسا انہوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرنی جس کی غلطی ہے اُن سے محاسن جُز پر جو تغزبات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال بیرونی ہے کہ اس کی تعلیمیں قدم عالم اگرچہ نوعی کے کفریات لاتی ہیں اس کی کلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال بالکلیہ بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں توہم یہاں مقام منع میں ہیں۔ ہمیں بیرونی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکیب جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض اہداسہ احتمال ہوگا کہ قلعیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی۔

(۳) رتبہ عز و جل فاعل مختار ہے اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شے برتر نہیں، رویت شے نہ اجتماع شرائط عادیہ سے واجب نہ اُن کے انقراض سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلا شرط رویت ہو جائے جیسے

مجہد تعالیٰ نے روز قیامت اس کا دیدار کی کیفیت و ہمت و لون و وقوع ضرور عبادات و قرب و بعد و مسافت وغیرہ جملہ شرائط عادیہ سے پاک و منزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابل ابصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرقی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اس میں ایک عمود مستطیل و مست روزن کی قدیم طیق محسوس ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاء متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو بہار غشورہ کہتے ہیں، پرانگندہ و نامتصل، ان میں کوئی جزر و دیت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، میں ان ذروں کو نہیں کہتا جو اس عمود میں جدا اڑتے نظر آتے ہیں بلکہ ان اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سحابی شکل کے سوا کسی جزر کو نہیں دکھاتا، ان کی لطافت اس درجہ ہے کہ اس عمود میں ہاتھ رکھ کر ٹھنسی بند کر دیا تو میں کہہ نہ آئے گا مگر کثرت اجتماع بے اقتراعی سے ایک جسم طیق طویل و نریض شکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دُخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاء ہوائیہ کے ساتھ اجزاء ارضیہ یا مائیدہ ایسے ہی متفرق و باریک و متفرج ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دُخان و بخاری نظر آتا ہے بعینہ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جو ہر فرد سے احساس جسم کی ہو سکتی ہے، جسم انھیں متفرق اجزاء لایہ تجزی کے مجموعہ کا نام جو جس میں کوئی دو جزر متصل نہیں اور ان کا تفرق نظر میں وحدت جسم کا مانع نہیں جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے، تنہا ان کا کوڑا یا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اگر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدت جسم میں محل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمہارے نزدیک انقسام غیر متناسی رکھتا ہے تو ضرور اس حد صغیر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور جس میں نہ آئیں۔ اگر کچھ جب کوئی دو جزر متصل نہیں تو جو فرجہ ان کے بیچ میں ہے اس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کا اجزاء میں کلام ہو گا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

**اقول** ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغیر مسام میں ایک تقریر قاطع ابھی ہم کر چکے، اس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو سختی متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اس اتصال نہیں بلکہ جس مشترک میں صور کمال متعارف کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ ان کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت درک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، کپڑے میں زردی کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھتے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور

بیچ میں خلا، مگر دور سے سارا کپڑا مفروق معلوم ہوتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ بوجہ بُعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اُسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور اُن میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعید سے چھوٹے پھول اور اُن میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہو جاتا ہے اور اُس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہو کر ساری سطح زری سے مفروق بے فرق معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغرنے سطح کو اجزاء سے مفروق کر دیا کہ جسم متصل و جدائی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی پنا خطوط موہوم پر ہے یہاں جب کوئی دو جز متصل نہیں ضرور ہر دو جز میں ایک خط موہوم فاصل ہو گا جس کے دو نقطہ طرف پر یہ دو جز ہیں خطوط موہوم ایک حد تک کہتے ہی چھوٹے ہوں اُن کی تقسیم دہنا ہوگی یا مجازاً للفلاسفہ، یہ بھی سہی کہ اُن کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہ متصل نہیں اجزائے متفرق ہیں تو اجزائے واقعہ کی طرف اس کی تحلیل قطعاً متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہوم جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہی میں اُس کی تقسیم غیر متناہی لا تعقی ہوگی اگر کہتے جسم تعلیمی جسم طبیعی ہی کی تو مقدار ہے جب اس کی تقسیم متناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منزع ہے۔

**اقول** پھر بھولتے ہو اُس کی ذات سے منزع نہیں بلکہ ہوتا اس کے اتصال سے اس جسم طبیعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منزع یا اس کی مقدار ہو وہ تو اجزاء متفرق ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے تو ہم سے ایک مقدار موہوم ہوگی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہوم منقسم ہو گا نہ کہ جسم طبیعی۔

(۶) ہماری تقریر ہم وہ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال میں قسم ہے، حقیقی، جستی، و تہی، جب اقسام کا ترکیب اس طور پر ہو۔ اول اُن میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہو گا اور ثالث جو جسم کو ہے اور ثانی سے انگریز مراد لو کہ اگرچہ جس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکام شریعہ و عقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ جس میں اصلاً تفرق کا اور اک نہ کرے تو یہ اُن میں صرف بعض اجسام میں ہو گا جو اُلکس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔ (۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکیب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکیب اس طرح ہو، اس سے میں فائدہ لے رہے ہوں،

( ا ) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکیب اجزائے لاتجزئی سے نہیں ہو سکتا باطل ہوا۔

( ب ) اُن کلمہ کہ ہر جسم بیرونی و صورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

( ج ) وہ دلائل کہ ابطال ترکیب پر لگتے تھے بیکار و ضائع گئے، کماستعوف ان شاء اللہ تعالیٰ (مبہم)

کہ عنقریب توجہ ان لے گا اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ (ت)

**موقف دوم:** اثبات جزم اور بیان کر چکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرہی ہے و لہذا ہم نے عنوان مقام میں یہ کہا کہ جزم باطل نہیں یعنی اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جزم ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلیف نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرع مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کر کے اسلامی قلب متفقہ کے لئے جو فیضہ تعالیٰ خود قرآن عظیم سے جزم کا ثبوت دیں۔

**فاقول** قال المولى سبحانه وتعالى ، وَمَزَقْنَهُمْ كُلَّ مَزْقٍ (اور انھیں

پوری پریشانی سے پرانڈہ کر دیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے ان کی کوئی تمزیتی باقی نہ رکھی سب بالفعل کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیتی موجود مراد نہیں ہو سکتی کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیتی ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کر دیا تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزائے پر منتہی ہوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کل مسنون نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں سکا اجزائے لاتجزئی، تو اس تعدیر پر حاصل یہ ہوا کہ اُن کے اجزاء تمام اتصالات حسیہ پر محض اور ہر ہر حق کے ساتھ باطل فرما کر اُن کے اجزائے لاتجزئی دُور دور بکھیرتے کہ اب کسی جز کو دوسرے سے اتصال حسی بھی نہ رہا۔ اگر کئے مراد تقسیم کلی ہے نہ وہی یعنی خارج میں بچنے پارے ہو سکتے تھے سب کر دئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہو سکتا ہے تو اجزائے لاتجزئی لازم نہ آئے کہ وہ وہاں بھی قابل اقسام نہیں۔

**اقول** اولاً تخصیص بلا دلیل باطل و ذلیل۔

عہ یعنی جبکہ ترکیب اجزاء سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتجزئی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کہ سیاتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثانیاً دہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شے دون شئی یعنی دو حصے متمازن نہ ہوں۔ فکلی و فکلی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عز وجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصوں میں شے دون شئی کا تباہ باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عز وجل اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تفریق فرمائے اس میں کل موزون وہیں مٹتی ہوگا جہاں واقع میں شئی دون شے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جو وہ لا تجزئہ۔

**موقف سوم:** ابطال دلائل ابطال۔ ابطال جز کے لئے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں اور کچھ تعالیٰ سب پاؤں ہوا۔

**شبہ ۱:** کہ اُن کا نقل مجلس ہے، اجزاء اگر باہم ملائی نہ ہوں گے جہم حاصل نہ ہوگا تو جسم بے جہم اور ملائی ہونے پر اگر ایک جز دوسرے سے بالکل ملائی یعنی متداخل ہو جب بھی جہم نہ ہوا، سب شبہ واحد کے حکم میں ہوتے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا تو جز منقسم ہو گیا جواب باختیار شمس اولیٰ ہے۔

**اقول:** اور حصول جہم کی صورت ہم بتا چکے۔

**شبہ ۲:** جس میں چاک اول کا رُو چاہا ہے۔ اجزاء ملائی ہوں جب تو وہی متداخل یا انقسام ورنہ اُن میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع متمازن رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ جتیدہ اجزاء کی طرف اشارہ کا غیر ہے یا نہیں، بر تقدیر ثانی اجزاء میں ملائی ہوگی، بر تقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع متمازن ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزاء سے ملائی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اس سے جہم کیا پیدا ہوگا، جہم تریوں ہوتا کہ ایک جز یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر ہاں تو بالکل ملائی یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے جب بھی جہم نہ ہوا اور بالبعض ملائی ہے تو جیسے منقسم ہو گیا (سند علی علی الجونوری)

**اقول:** اولاً خطاب اپنے دونوں نقطہ طرف او ب سے ملا ہے یا جدا، بر تقدیر ثانی یہ نقطہ اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شئی شے سے منقطع نہیں ہوتی، بر تقدیر اول بالکل ملائی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہئے، اور اگر بالبعض ملائی ہے تو نقطہ منقسم ہو گیا۔

**ثانیاً** وَهُوَ الْحَلُّ جہالت کے سر پر سیلگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے یہ خلا دو وضع ہے اور اجزاء سے طاقی ہے اور طاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جز، ہر دو جز کے بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا دو منقسم ہیں نہ کہ اجزاء اور نقطہ۔

**شعبہ ۳:** دوسرا فریوں چاہا کہ ہم اس خلا کو اجزاء سے بھر دیں گے تو اب تو طاقی احسن قرار ہو جائے گی، اور اگر کسی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوتی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آتی، اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جز سے کم کی جگہ رہے تو جز منقسم۔ (سنڈیل)

**اقول** اولاً دو جزوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصہ محال جیسے کوئی گئے کہ خط لب میں ہم برابر نقطہ رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا یا غیر متناہی سے کہ دو حصوں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب تقسیم نقطہ ہے اور بہر صورت متناہی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احق دو نقطہ برابر ہو سکتے ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہو سکتی۔

**ثالثاً** خدا کی تقسیم لاقتنا ہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم لاقتنا ہی ہوتی نہ کہ جسم کی۔ **ثالثاً** اگر نظر میں تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اس کی تقسیم ہو جائے تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تعلق اجزائے لاقترنی سے اور ان کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم لاقتنا ہی لاقتنا ہی قسمت تو جز سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزاء موجود پھر لاقتنا ہی پر خوشی کا ہے۔ **شعبہ ۴:** اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ ان کو طاقی سے مانع ہے ورنہ داخل ہو گا جسم نہ بنے گا، اور یہ مخالفت یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جز سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرا جز سے تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الواقع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جدا ہوگا جب تو ایک طرف سے اس سے دوسری سے اس سے ملنا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الواقع ہیں تو ضرور اس میں شے دونوں شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہوگی اگرچہ دنیا۔

**اقول** یہ وہی شعبہ اولی عبارت آخری ہے اور جواب واضح نہ کوئی جز دوسرے سے ملا نہ دو جزوں کا مانع تھا بلکہ تمام بیچ کا خط جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

**شعبہ ۵:** ایک جز دو جزوں کے ملتی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جزو لایجزئی نہ ہوگا کہ ملتی پر ہونے کے یہی معنی کہ اس کا ایک حصہ ایک جز پر ہے دوسرا دوسرے پر لیکھ ملتی پر

ہو سکتا ثابت ہے تو لا تجزئی ہونا باطل۔

**اقول** وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جُز کا دو کے ملنے پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جُزین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں،

(۱) جب مسافت اجزائے لا تجزئی سے مرکب ہے اور ایک جُز اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جُز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جُز اس حرکت کے مبدؤ و منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدؤ میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینہما تو ضرور حرکت اُس جُز کے لئے اُسی وقت ہوتی جب اُن دونوں کے بیچ میں تھا یہی ملنے پر ہونا ہے۔

**اقول** سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتداد مہم فاصل ہے۔ جُز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جُز (۱) ب ج ع کا جس سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ل کے محاذی ایک جُز ح ہے اور خط کے نیچے م کے محاذی ایک جُز ط اس شکل پر ح آ ب خ غ ہ د ب اب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے، یہ محاذات نہ قطع ح پر ہوگی جب تک ح قطع ح پر آئیگا، ط قطع ح پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ قطع ح پر ہوگی کہ جب ح قطع ح پر آئے گا ط قطع ح پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ح و ع کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ع کے ملنے پر ہونگے۔

**اقول** یہ بھی اتصال اجزاء پر مبنی اور وہ محال بلکہ ح و ع میں امتداد مہم ہے اُس کے منقص پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک اجزائے طاق مثلاً پانچ جُز (۱) ب ج ع ہ سے مرکب میں خط کے اوپر دو جُز ح و ط ہوں ایک ل پر دوسرا ہ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جُز وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملنے پر ہوا۔

**اقول** یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے یا ایک چلے دوسرا ساکن

عہ **اقول** جُز کا اُن اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال پر تبدل محاذات بھی ہو سکتی ہے لہذا ہم نے فرض یہ کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔



رہے، ہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جُزئیں ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، ہر حال بعد تلاقی و قوت واجب کہ تداخل محال یہاں قبل تلاقی و قوت لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محالی سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں امتناع تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالہ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہتے کہاں روکے گا جہاں رکیں ضرور ان میں ایک امتداد موہوم فاصل حاصل ہو گا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

**اقول** یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ بب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اسے قطع کر سکے اور اس کا جواب تم ہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں ہو بڑا بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جُز ان کے ملنے پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت نہ رکے کہ اب علاحدہ وہیں رک جانا واجب ہو گا۔

**شبیہ ۶**۔ بار بار حرکت سرعہ و بطیئہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجہ ثابت کیا ہے اُن سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیابس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرہ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جُز لیے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جُز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اتنی ہی دیر میں جُز طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیئہ اس کی سرعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دُشَل گنا ہے تو جتنی دیر میں جُز قطبی ایک جُز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جُز طوقی دُشَل جُز طے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جُز قطع کریگا قطبی ایک جُز کا دسواں حصہ طے گا تو جُز منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ جُز طوقی جتنی دیر میں ایک جُز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جُز چلا تو سرعہ بطیئہ برابر ہو گئیں اور ایک گنا سے آدھ ہو تو بطیئہ سرعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں۔ لا جرم ایک جُز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اسی شبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طفرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دُشَل کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جُز متصل پر مشتمل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں سچ سے نو جُز چھوڑ کر دسویں جُز پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جُز تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جُز کا کوئی حصہ ہو بلکہ



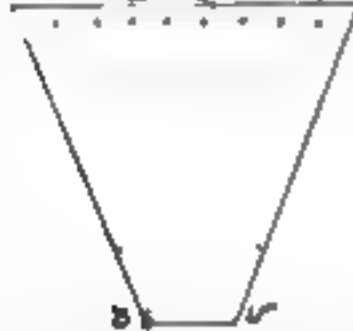
استداد مہم حاصل ہوگا، اب جز طوق کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جز قطبی کے برابر ہیں جب ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں اُن کا حاصل اُن کے حاصل سے دس گنا ہوگا، طوق جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی، کہ اُس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی (پر تھا اور قطبی کا پر، جب وہ ایک جز طے کرے گا



یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جز طے گا م پر ہوگا اس نے قوس لب قطع کی اور اُس نے قوس کا س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً لب میں دس جز ہیں اور س کا میں بیسی دو اس شکل پر تو جب طوقی ایک جز طے گا یعنی (سے) ۷ پر ہوگا قطبی ایک جز

نہ چلے گا بلکہ جب وہ جز طے کرے گا یہ ایک جز چل کرے گا اور جز کا

انقسام نہ ہوا بلکہ استداد حاصل کا یعنی جب طوقی (سے) ۷ پر آئے گا



قطبی اس حاصل کا جو ۷ سے س تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا جب وہ ۷ پر ہوگا یہ اس حاصل کا  $\frac{1}{7}$  طے کرے گا وہ کذا تو نظر اچھا نہ تفریق اجزاء، انقسام جز نہ تساوی حرکتیں، زمان کا تلازم۔ اصل کوئی محذور لازم نہیں واللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزاء مانتے پر تھے اور وہ خود محال۔

مشہد کے تلازم سرلیہ و بطیہ جن وجہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہیں مسلم ہے ثابت اثبات نہیں اُن میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں۔ یوں کہ ایک خط فرض کیجئے تین جز سے

۵۵ سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جز ایک جز و منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے اور اس سے تیسری وجہ اور مستفاد کہ ان وجہ پر حرکت کے قائل نہیں ہیں سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو مشہد پریم کی وجہ ثلاثہ سے بھی ہر کے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جز من حیث جو جز ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جز و لای تجزئی ممکن جو ہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کی حرکت میں کیا استناد، یہ اہست عقل (باقی بر صفحہ آئندہ)

مرتب لب ج دوسرا دو جز۔ سے ۵۶ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ ل کے مقابل ۴، اور ب کے محاذی ۵ اور اس دوسرے پر ایک جز۔ ۳ اس کے ۴ پر ہے۔ اسی شکل پر اب فرض کرو خط ۵۶ خط لب ج پر بقدر ایک جز۔ کے حرکت کر لے تو ضرور ۳ کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہو جاتی ۳ ل سے منتقل ہو کر ب پر آیا ۵ ب سے چل کر ڈ پٹ ج ۴ پر اور ۳ حرکت عرضیہ کے سبب ۵۶ ل سے ہٹ کر ب پر ٹیکس فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جز۔ کی تو شکل لب ج چ یوں ہوئی ۳ کہ ۳ ایک جز۔ حرکت عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جز۔ حرکت ذاتیہ سے اور ل سے لب ج ۴ کے مقابل ہو گیا، تو جتنی دیر میں ۳ نے اپنی مجموع حرکتیں سے دو جز۔ قطع کئے تب وج اتنی دیر میں ۴ نے ایک ہی جز۔ طے کیا اب تو جتنی دیر میں ۳ اپنی مجموع حرکتیں سے ایک جز۔ قطع کر کے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اتنی دیر میں ۴ نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جز۔ منقسم ہو گیا۔

اقول یہ سب طے ہے اولاً ۳ کا خط ۵۶ سے اتصال کہ اُس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کو سے محال کہ اتصال جز۔ بین ممکن نہیں۔

ثانیاً لب ج ۴ سب اجزائے متفرق ہیں اور ان میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں ۳ مجموع حرکتیں سے ب کے محاذی ہوگا اتنی دیر میں ۴ اُس نصف امتداد کو طے کرے گا جو لب ج میں ہے نہ کہ نصف جز۔ کو۔

مشہد ۵۸ وجہ تلامذہ سرلیہ و بطیہ سے ایک اور وجہ کو حکم العین میں مستقل شہد قرار دیا اُس کا ذکر بھی کر دیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول اُس کا ایضاح یہ کہ ایک ٹکڑی زمین میں نصب کرو، طلوع آفتاب کے وقت اُس کا سایہ رُومے زمین پر جانب مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرہ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ جتنا آگے گایاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لئے اُس نحو حرکت میں کوئی استعمال نہیں تو وہ ناشکی نہ ہو اگر فرض جو ہر فرد سے خافہ با ایں ہر جب اب سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو اللہ کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی بالکل مدعی کہ بارشہوت ہم پر ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔

کر کے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے فلک کا ربع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقت طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہو گیا یہ سرعیہ و بطیہ کا لازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کرے گا سایہ اس سے بھی بہت کم کرے گا اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت سے اُس کے بڑے حصوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصے بڑے گئے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاض ظل کی علت ہے اب اگر مسافت اجڑنے لگے تو جتنی سے کتب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جز قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گئے تو معلول کا علت سے مختلف ہو اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گئے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جز یا زائد ہو تو بطیہ سرعیہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہو گئی، لاجرم ایک جز سے کم ہو گیا، اور یہ انقسام ہے۔

**اقول** قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیلی پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہو گا کہ اُس وقت جو حصہ زمین مواجد خمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجد ہے اور ہر نیا طلوع سے دو ہر ایک کم حادث ہو گا اور دوپہر سے قریب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک شے نہ سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزاء متصل نہیں بلکہ متفرق اور اُی میں امتدادات و ہمیشہ فاصلہ تو ایک جز سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ نہ ہو گا جیسا جز طوق قطبی کے حرکات میں گزرا بالجلد اجزاء نہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحاظ لحظہ تبدیلی سے حرکت توسطیہ متحرک کو بین الغایتیں جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیہ میں انہیں کی موافقات ہوتی ہے اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیہ منقسمہ ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا وہ نہ سرعیہ و بطیہ برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہو گیا، اس کا جواب یہی دو گئے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

**شبیہ ۹:** جز متناہی ہے اور ہر متناہی شکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

ہوگی، انقسام ہو گیا اور اگر کرہ ہو تو جب کرے طیس (یعنی دو کرے متصل ہوں اور تیسرا اُن دونوں کے اوپر) ضرور فرج کہ بیچ میں رہا ہر کرے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جز منقسم ہو گیا (مقن و شرح حکمہ الحین) **اقول** اولاً جز کا مٹنا ہی یعنی صاحب نہایت ہونا مسلم نہیں مٹنا ہی وغیرہ مٹنا ہی امتداد کے انقسام ہیں ولہذا تصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف وہی عرض میں وہ امتداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر کتابی عدم امتداد کو بھی شامل مانیں تو شکل پر امتداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطہ سے بنتی ہے احاطہ کو دو جزئی درکار، محیط و محاط۔ اور اثبتیت پر امتداد معقول نہیں۔ ہر شکل مٹنا ہی ہے ہر مٹنا ہی متشکل نہیں جیسے نقطہ وہ اور جز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ اُن کو کوئی حد محیط۔

ثالثاً ہم فرض کرتے ہیں کہ کرے ہوں گے اور فرجے رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، اختناغ اتصال اس حکم عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

**اقول** اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً اصل یہ کہ یہاں یہ حکم عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف ملنے دوسری طرف جہاں تک اُن میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی اُن کے دونوں نقطہ متداخل ہو جائیں گے نہ کہ متجاور رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کہہ رہے آتے، اگر کہئے نقطہ عرض ہیں اُن کا متداخل ممکن، یہ تو جو ہر ہیں ان کا متداخل کیونکر ممکن۔

**اقول** چھی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے متداخل ناممکن تھا اور متداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکم عقل پر تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

**اقول** ہاں اس فرض مختراع پر ضرور انقسام ہو جاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہق ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجسیم تشکیلی و مضلی و کرہ و فرج کی حاجت نہ تھی کہ اُن کا نفس اتصال بلا متداخل ہی موجب انقسام۔

مسابقتی استدلال نے عبث تطویل کی نفس گردیت ہی مستلزم انقسام کہ اُس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سر اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن اور اسی میں اُس کا جواب ہے کہ جب جُز میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شعبہ ۱۰: اگر سے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اُس کے ہر جُز کے مقابل ایک جُز ہے تو جُز و کل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں، ماحرم لازم کہ اس کے ایک جُز کے مقابل اُس میں ایک جُز سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزا کسی میں متصل نہیں اُن میں امتداد حاصل ہیں تو اولاً ممکن کہ دونوں میں اجزا مساوی ہوں اور گردوں کی مساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم۔

ثانیاً بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زیادہ ہوں اور بڑا زیادہ امتداد سے بڑا ہو۔  
ثالثاً اگر کم ہی ہوں تو جُز منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما ہوا رہا (جیسا کہ متعدد بار گذر چکا ہے۔ ت)

شعبہ ۱۱: جب کسی شاخص کا ظل اس کا دو چند ہو جائے جیسا وقت عصر حنفی میں تو نصف ظل ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو کسی تنصیف جُز کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اولاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اُس کے منصف پر کوئی جُز نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جُز نصفین میں حدِ فصل ہوگا نہ کہ منقسم۔  
ثانیاً یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ عاجب نہیں ہو سکتا کما سیاق (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

شعبہ ۱۲: جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جُز اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاج اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عقلاً اُس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے معنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر بیہیولی و صورت سے مرکب ہوتا بیہیولی اس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا الخ اب کہو گے بیہیولی تو جُز خارجی ہے نہ کہ عقلی۔  
اقول پھر جُز میں اسے کیوں جھوٹے۔

شعبہ ۱۴ : ہر تہذیب کی اپنی جانب بابتیں کی غیر ہونگی یونہی تمام جہات مقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے  
تو قطعاً ہر تہذیب جمیع جہات میں منقسم ہو گا، تو نہ ہونگا مگر جسم تو جو ہر فرد و خطہ جو ہری و سطح جو ہری خود ہی محال



ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکیب (مواقف و مشرَح) مراد متجزیہ متجزیہ بالذات ہے کہ اسی کو جہات و رکاز  
بجائے نقطہ و خط و سطح عرضیات کہ ان کا تجزیہ بتجلیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔  
(سید ملا عبد الحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ براہت براہت وہم ہے۔ مالوف و مہمود اشیائے  
منقسمہ ہیں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم  
کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذات خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نقطہ مرکز کہ خود ہی تمام نقاط محیط  
کا محاذی ہے نیز کہ جدا جدا حصوں سے ہر نقطہ کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک  
امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے مترشح ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدد  
بس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت جیسے ایک باپ کے دو بیٹے ہوں اُس کے لئے ہر ایک کے  
اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، ہاں اگر محاذات کوئی عرض قائم  
بالعمل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے عمل جہان کا نہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باولی نظر  
ہمارے خیال میں آیا تھا۔

وَاذَنْ اَقُولُ دِیَاللّٰہِ التَّوْفِیْقِ (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ)  
جہت و وضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع بھی اجزائے شے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور  
نہیں بلکہ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم متجزیہ بالذات ہو خواہ بالقیع، شک نہیں کہ اس مخروط  
کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جدا ہے بلاشبہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے  
اور اُس کے ہر نقطے سے ایک جہت مخصوص رکھتا ہے اور اس تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی  
جز، اور یعنی اول نہ ہوگی متجزیہ میں اُسے غیر متجزیہ میں تلاش کرنا خلافِ عقل ہے، یونہی جہت کے  
دو معنی ہیں، ایک شے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصہ آگے  
دوسرا پیچھے ہو، ایک حصہ داہنا دوسرا بائیں، یہ غیر متجزیہ میں قطعاً محال، اور اسے بدیہی ماننا قطعاً  
باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم  
و غیر منقسم متجزیہ بالذات و بالقیع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متجزیہ کے لئے بدیہی ہے اور اس انقسام لازم  
نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعدد و نسب سے منتسب میں جتنے نہیں ہو جاتے دو جہت واقعہ غیر متبدلہ  
یعنی فوق و تحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا قہار سے طور پر  
معدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی یہ نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم  
کی بھی نفس ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصے کہاں سے ہو جائیں گے،

باقی چار حقیقت انسان و حیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے دہانے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور باتیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتاً نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی رُوح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضاً سپید ہو جائیں گی۔ انسان و حیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ پر لیں گی انسان جب تک مشرق کو منہ نہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرق ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے ہاں جب غرب کو منہ نہ کر لے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے تبدیل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اُسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پہلی یہاں توجہ کی تعین جہت حرکت سے ہو جاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتاً انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف منہ کرتا ہے تو پتھر یا حجر مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اُس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروک مبدل کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، اُسے انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ خاک کا محب اور اور مقہر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النهار منطق البروج سے اور پر نہیں۔

(۳) کیا نقطہ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا قواہی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ وہابی جانب اور شتوی سے اس کا نظیرہ باتیں جانب نہیں، الی غیر ذلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود حکام رسید بشریف قدس سرہ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق و تحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے عین و یسار بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدم و خلف کہ امتداد عمقی سے ہیں تو ثابت ہوا کہ اوکلا تیز بالذات کی تخصیص باطل۔

ثانیاً منشأ شبہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہقی و زائل ایک ہی

شعبہ اتصال جز میں جدا تھا جس کا انکشاف بحمدہ تعالیٰ بوجہ احسن ہو گیا باقی تمام شبہات سابقہ و لاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جز تین محال والحمد للہ شدید المحال۔

**تنبیہ:** اقول اس شعبہ کی ایک تقریروں ہو سکتی ہے کہ لب ح تین جز ہیں، شنب نہیں کہ ب کے ایک طرف ل ہے اور اُس کے دوسری جانب ح۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اس کی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ جتیبہ جدا ہے تو شے دون شے کا مصداق ہو گیا اور یہی انقسام ہے، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے۔

**اولاً** ب کی ایک طرف ل اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ل اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے۔

**ثانیاً** تین محذوط ہیں اُن کے رؤس نقاط ل، ب، ح، و ح و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہتے کہ یہ تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ل و ح و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہتے کہ یہ نقاط معدوم و مہرہم ہیں تو اُن کے لئے جہات نہیں۔

**اقول** اولاً خود فلاسفہ قائل اور کمال قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح و خط و نقطہ کہ نہایات جسم و سطح و خط ہیں موجود فی الخارج ہیں۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اس کی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حاشی حکمۃ العین میں فرمایا، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، انھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائخ و اشراقیہ کسی کی تخصیص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح اُن کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہو سکتے ہیں یعنی تو یہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا۔ باقر نے صراط المستقیم میں اُسے رد کیا اور اُن بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی۔ حمدانہ علی المتشددی نے فی الاکان میں خلاف واقع بتایا۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقدار متناہیہ کے اطراف بلا ریب موجود ہیں۔

(۳) صاحب حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں

کاتما س اپنی پوری ذات سے نہیں ہو سکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بڑا ہتہ ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانب تما س میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلہ تما س ہوں تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جزو لا تجزائی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شئی ذو وضع کہ جانب علق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے کسی سے اجسام کاتما س ہے اور وہ نہیں مگر سطح، یونہی سطوں کے تما س سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سیدہ شریعت نے فرمایا، وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیاً یا فرض ان کا وجود انشراعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں ان کے احکام جُدا ہوں ان پر آثار مرتب ہوں ضرور وجود خارجی سے عطا رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات و سموات کو کافی۔

ثالثاً ہم ان خطوط و نقاط میں کہ ضرور انشراعی ہیں جہات ثابت کر چکے مگر کہہ۔

شعبہ ۱۵، سطح جو بری کر اجزائے تجزی سے مرکب جو جب شمس کے مقابل ہو ضرور اُس کا ایک رُخ روشن دوسرا تاریک ہوگا (مواقف و مقاصد) صدرائے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرنی ہوگا کہ ایک ہی شے حالت واحدہ میں مرنی و غیر مرنی نہیں ہو سکتی تو جانب علق میں انقسام ہو گیا۔

اقول وہی مانوت و معبود کے دائرے میں وہم کا گہرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کر رہا ہے وہم سطح عرضی میں کو نہی سمجھتا ہے کہ اُس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدرائے فرمایا اُس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرنی و غیر مرنی کی مغایرت تلاش کرنی طاقت ہے اُس میں غیر مرنی کچھ نہیں وہ تمامہ مرنی اور تمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصہ دلیل یعنی شعبہ مذکور یہ ہے کہ جو چیز متعین بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دوسری اشیا میں عاجب ہوگی۔ یوں ہی نور شمس سے ساتھ ہوگی تو ضرور اُس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار ممکنا بڑا ہے۔

اقول اولاً اب شعبہ کی حالت اور بھی ردی ہوگئی، عاجب و ساتھ ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز عاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہونہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو جب فتنہ منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے ساتھ نہیں ہو سکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیونکہ عاجب جو

حاجب ہو جائے گا اس کا اثبات سکارہ ہے۔

ثانیاً مسئلہ جانتا تھا کہ تنہا ایک جُز۔ و تجربی بصورت میں کو حاجب نہیں ہو سکتا کہ وہ مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزا سے مرکب سطح کی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت عجیب ہو جائے اور نہ جانا کہ اجزاء کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصیرت شمع کی شعلوں جہاں پہنچیں گی اُن کے مقابل نہ ہو گا مگر جُز۔ واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے یا خلا کہ ہر جہت اولیٰ اور وہ طریقہ اتصال حتیٰ کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے علاقہ نہیں۔

## شبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ قضا زاتی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رد اجمالی کیا کہ وہ سب انتہائے جُز پر مبنی ہیں۔ اور علامہ عبدالحکیم نے حواشی شرح مرقاۃ میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جُز۔ پر، تو اُن سے نفی جسٹیز استدلال دور ہے۔ اصحاب جُز۔ کے نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلات باطلہ ہیں کہ توہم اتصال سے پیدا ہیں۔ شرح مقاصد میں یوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جُز۔ میں مثلث تساوی الاضلاع و تنصیف زاویہ و تنصیف خط و وجود دائرہ و وجود کُرہ سے مدولی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جُز۔ ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیف خط اُس پر مثلث تساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف زاویہ اُس کی ساتین برابر کر کے وتر نکال کر اُس پر دوسری طرف مثلث مذکور بنا کر اور مثلث مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کُرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور اُس کے دونوں نقطہ طرف کُرہ بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک کہ اپنی وضع اولیٰ پر آجائے اس سے سطح کروی کہ محدب کُرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہوگی تو سب کا مبنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خط مستقیم تخیل کریں۔

ع۔ علامہ نے فرمایا ایک خط مستقیم تنہا ہی اقول صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ مشروط ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غمرہ۔

(۱) **اقول** یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسے جگہ کو کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے مثل پر کار سے، لیکن بر تقدیر جُز۔ یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جُز ان میں سے کسی کا اثبات محض خیالی ہے۔ ملاحظہ حسی نے حواشی صدر میں اس حرکت کا استعمال دیوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جُز قطع کرے وہ جُز، خط کہ کنارہ ثابۃ کے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جُز قطع کرے یہ وہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہو جائیں گے اور اگر جُز سے کم تو جُز منقسم ہو گیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزاء ابھر گئے تو دائرہ پُرا ہونا لازم نہ ہو گا حالانکہ لازم ماننا تحتائینوں یثقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

**اقول** کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجسّمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا الہ سے ثبوت نہیں ہو سکتا کہ یہ سب تخیلات نامقدورہ ہیں خارج میں پر کار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقیہ بنانے کی ضمانت نہیں کر سکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی کہیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پر کار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی دُرّاری ہو سکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی توجہ ثابۃ نہیں مگر دائرہ جستیہ کا صدر لانے با آنکہ اقرار کیا کہ ابطال جُز پر اشکال ہندسہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ایہ کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مرتب مثلث قائم الزاویہ کا استثناء کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحاب جُز کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحاب جُز سے اس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحاب جُز کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے اُن کی کتب میں کہیں قسیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

**اقول** بلکہ وہ صراحتہ وجود زلویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحتہ سرے سے مقداری نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

**اول** اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بساط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی گُرہ ہے اور جب گُرے کے دو حصے مساوی جُز یا دو ہٹائے جائیں گے، دو دائرہ حادث ہونگے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

اولا اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔

ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔

ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول سابعاً بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباینہ بالذات کے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محب و مقہر۔

خاصہ اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہاں بھی طائیفہ تنصیف وہی سے دائرہ موجود رہنے لگا یا موجود۔

سادساً اگر وہی سے گذر کر خاص حسی کو تاب وہ کرہ بناؤ جس کی تنصیف حسی کر دے۔ زمین پر کسی کرے کا حقیقہ ہونا ثابت نہیں کر سکے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کیا تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کر لیں تو اُن کی تنصیف حسی تمہارے نزدیک محال۔

سابعاً فرض کر لیں کہ کوئی کرہ حقیقہ قابل تنصیف حسی نہیں لی سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بناؤ کہ صحیح دو نصف کر سکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے گا کہ ایک جُز۔ لای تجزی کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو اور عیب یہ کہ نہیں تو وہی بڑا تو ہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں دائرہ واقعہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہوا۔

ثامناً نفی جُز پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منقہ ہے، اسی کی بنا ثبوت مادہ پر ہے اور ثبوت مادہ کی بنا نفی جُز پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔

اگر کئے طبیعت واحدہ اجزائیں بھی فعل واحد ہی کرے گی اقول انہیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزائے محال ہے پھر کرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحاب جُز دائرہ حسیہ سے تو منکر نہیں جیسے حقیقہ ہو سکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزاء واقع ہیں اونچے کچھ نیچے ہونگے۔ ہم ایک خط مستقیم مرکز دائرہ پر رکھ کر سب اونچے جُز پر رکھیں گے نیچے اجزائیں اس خط کی مقدار سے جتنی کی ہے اسے اجزاء لای تجزی بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کی پوری ہو کر بعد برابر ہو جائے دائرہ حقیقہ ہو گیا اور اگر کہیں اتنی کمی رہے کہ اب ایک جُز رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کی ایک جُز سے کم کی ہے تو جُز منقسم ہو گیا، اور اگر غیر متساوی اجزاء رکھتے جائیں اور خلا کہیں نہ بھرے

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوتی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔  
**اقول** اولاً کلام وجود دائرہ میں تھا نہ نہ تو تم و تخیل میں کہ محتاج بحشم نہ تھا اور اس  
 تدبیر سے ثابت ہوا تو وہی ترتیب نہ واقع میں دائرہ بنا لینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک  
 جز کی قدر نشیب و فراز کو نہ اختیار کر سکتے ہونہ اس کے بھرنے کو ایک جز کہیں سے لا سکتے ہوں تو  
 جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔  
 ثانیاً ابن سینا کی جاں فشانی پرافہ اس آتا ہے کہ محض خط القیاد و دفع فی الزمان ہے و وہ جو  
 متصل ہو ہی نہیں سکتے، اُن سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا  
 رد گزرا۔

ثم **اقول** یہ سب بدومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہی ہندسیہ  
 نفی جز پر مبنی نہ اُن سے نفی جز ہو سکے، ان کی بنا خطوط موہوم پر ہے اگرچہ واقع میں اجزاء سے ترکیب  
 ہو، عمارتوں میں اُن سے مدول جاتی ہے، دیواروں و ستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل و جدائی ہیں  
 مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جز۔ اُن سے یوں نہیں ہو سکتی کہ وہ وجود جز باطل نہیں  
 کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال و بائذ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود اُن کا جواب  
 سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ واقف کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رد کیا معذرا بھونہ تھالے  
 بیان جوابات عدیدہ و افاد استجیرہ و لا یسکاد بائذ التوفیق۔

**شبہ ۱۶**، حکم شکل عروضی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا مجذور  
 مجذور ضلع کا دو چند ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت  
 جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناۃ بالکریہ ہے یعنی اُس کا  
 مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں نسبت صحیحہ ہے جس کے لئے کوئی  
 حاو مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عا د کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان  
 خطوط کا ترکیب اجزاء سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عدیدہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے  
 جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہو سکا دلیل روشن ہے کہ اُن کا ترکیب اجزاء سے نہیں بلکہ  
 یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صحیحہ پائی جاتی ہے (صدر)۔

**اقول** ہاں اجزاء سے متفرق سے ترکیب ہے اور خطوط موہوم سے اتصال، اُن کی نسبت  
 عدیدہ ہے اور یہ صحیحہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی ترتیب ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صحیحہ



مقادیر متصلہ ہی خطوط موہوم ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شعبہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جڑ سے مرکب ہو یکم عروسی وتر ۳۰۰ کا جذر ہو گا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جڑ منقسم ہو گیا (مواقف، مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذر اصم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو، یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شعبہ ۱۸: وہ جڑ ۵۰ ایٹم ہواؤں میں ایک جڑ پر فیصلہ جڑ زاویہ قائمہ بنانا دیکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جڑ سے زیادہ اور تین سے کم ہو گا کہ ۸ کا جذر ہے جڑ منقسم ہو گیا (مقاصد)۔

شعبہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جڑ ہو دوسرا دو جڑ تو وتر یکم عروسی ۳ سے بڑا اور یکم عروسی ۴ سے چھوٹا ہو گا (صدرا)۔

**اقول** یہ سب شبہات ایک ہیں اور ان کا منشا وہی شعبہ ۱۷ اور وہی ان کا جواب کہ تعاری عروسی تعاری حاری سب انھیں خطوط موہوم ہیں جن اجزائے متفرقہ میں کہ جڑ کا انقسام ہو جائے جب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جہاد و شبہ کیا اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو ایوں تو کر و وڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموعہ مجذورین ضلعین مجذوریہ نہ ہو پھر غیر متناہی شبہ کیوں نہ گناہے۔

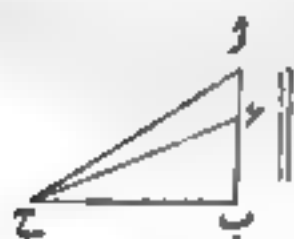
شعبہ ۲۰: چار چار جڑ کے چار مستقیم خط لیں اور انھیں برابر کہ کر متحدہ امکان خوب ملا دیں کہ شکل مربع پیدا ہوں ..... ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جڑ آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہو گئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جڑ کے فصل سے ہیں تو قطرات جڑ کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جڑ دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے کے برابر ہوتے، یہ عاری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جڑ سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا، اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جڑ منقسم ہو گیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)۔

**اقول** ایک بات بہ لفظ لکھا لکھا کہ جتنی بار چاہو کہ تو یہ واقعت نے ایک کو دو کیا و مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و حاری امتدادات موہوم کا حال بتائیں گی۔ ساجو اے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شی ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۳ سے زائد اور ۲ سے کم رہے، موافق و صدر سے یہی شہ رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یوں منتزع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حد امکان ملا دیتے ہیں۔

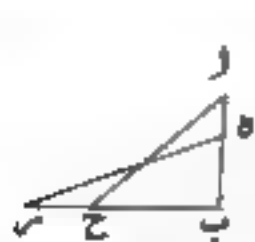
**اقول** تا حد امکان ملا دینا نفی غلا کرتا ہے تو پہلی ہی شق پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیکار، اور جب اس کے بعد یہی غلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملائے کا اثر سب اجزائے یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمہارے ملائے کے بعد خطوط مستقیم ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیم رہ کر بھی تفاوت غلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بنتا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی و جاری نہ بگڑیں۔

**ثبت اقول** ابن سینا کی یہ جاں کا ہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جزو کی طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ ان شقوں کی، نہ جاری کا خلف و کمانہ کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجسنا فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلم اور بر تقدیر اجزائے ہر ضلع میں جتنے جز ہوں گے اتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔  
**شعبہ ۲۱**، مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵۰ جز ہے، بلکہ عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک ہر اس کے پاس کے ضلع کا ایک جز چھوڑ کر کہیں تو ضرور ہے کہ دوسرا سرا ایک جز سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سر کے توجہ منقسم ہو گیا، ایک جز سے کم برائیں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جز سر کے تو پہلا ضلع ۳ جز کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جذر ہو گیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدر)۔



**اقول** تخم تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث ا ب ج میں جب وتر ا ج کو نقطہ سے نیچے سر کا کر مثلاً نقطہ ۶ پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ج پر منطبق رہے ورنہ ج ج ۶ ل ج ہو حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ ا ب، ب ج کے مربعوں کا جذر ہے

اور یہ ۶ ب ۶ ج کے ب ج مشترک ہے اور ۶ ب ۶ ج سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ ان دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ۶ ج ان کے جذر ل ج سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ج سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط ب ج کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً ا ب دیوار ہوار



ہو اور ب ۶ صحن مستوی اس دیوار پر لوح ایک چھڑی یوں رکھی ہے کہ  
 زاویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سیرا کہ لپڑ ہے نیچے سیرا کہ  
 کا پر رکھو گے ضرور دوسرا سیرا کہ ح پر تھا ح کی طرف سیرا کہ کر رہا پر آئے گا  
 تو اسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے گا اور لب مثلث لب ح  
 کے عوضہ ب س ہوگا۔ اس صورت میں وہ اگر ایک جڑ ہے ضرور ح س ایک جڑ سے کم ہوگا  
 اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا مساوی الساقین ہونا جس طرح شبہ میں لیا ضرور نہیں وہ ضرور  
 ایک تصویر ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکائی جاسکے۔ رہا جواب اقول واضح ہے اولاً مثلث  
 بے اتصال اجزا نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتدادات وتر کا ایک سیرا اگر ایک ضلع  
 کے جڑ سے دوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد ملے کرے گا اور دوسرا سیرا اس سے کم امتداد  
 نہ کہ جڑ سے کم۔

ثالثاً اگر اتصال اجزا اور تو قیہ سارا و فرگا و خورد ہو جائے گا سرکانے سے وتر ہی  
 وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ کشتی واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جند تھا اب وہی وتر اتنے کا  
 جند ہو گیا۔ فرض کہ لب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع لب ۳ جڑ ۱۰، ب ح ۲ جڑ  
 وتر لوح ۵ جڑ جس سے عروسی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ لب ضلع لب میں مشترک ہے اور  
 ح ضلع ب ح میں لب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہو تو وہ صرف  
 تین جڑ کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بجا ل رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جڑ کم  
 ہو جائے گا اور لب وہ ۶ ب ۵ ہوگی اور اس ۵ جڑ کے وتر لوح کو اگر یوں رکھو کہ اس کا  
 جڑ لب ضلع لب کے ۶ سے اوپر ہو تو یہی صورت لب ح پھر عود کرے گی، اور اگر یوں رکھو  
 کہ وہ اسی کے اجزا کی سمت میں رہے اس طرح لب ح ۱۰۰ ح تو اب نقطہ ۶ بھی اس میں شامل  
 ہو کر وتر ۹ جڑ کا ہو جائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروسی وار د کر تو یہ شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف  
 رجوع کرے گا اور انھیں کے رد سے رد ہو جائے گا۔ کلام اس شبہ میں ہے اور اگر سمت  
 بچا کر یوں رکھو:۔۔۔ تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوالربعہ اضلاع ہوگی، بہر حال تمہارا مقصود  
 کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہو سکتا۔

شبہ ۲۲، وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائمہ زاویہ بنے

اب اسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب متقابل گھنٹیں یوں کہ دیوار سے ملی ملی اترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ دیوار سے اترتا جائیگا اور صحن پر جانب متقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اترتا اور بڑھتا برابر مقدار میں ہو تو وتر لوح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اُٹنا زائد ہے اور وہ سرکا اُترنے کے برابر مانا اور اُترتا بقدر ضلع لب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہو گیا اور یہ جاری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکا اُترنے سے زائد ہو تو استعمال ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ سے بڑھ گیا) لہذا جرم سرکا اُترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جُز اترے تو واجب کے صحن پر ایک جُز سے کم ہر کے، انقسام ہو گیا (مواقف موضحاً)۔

**اقول** یہ اُسی شبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر اولاً و ثانیاً

وہی ہیں۔

**ثالثاً** اس پورے وتر کا دیوار پر سے اُترنا محال کہ اس کا جُز لب دیوار کا جُز تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

**رابعاً** یہیں سے ظاہر کہ اُس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جُز ہیں اور میں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

**خامساً** یہیں سے روشنی کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکانا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر لوح دونوں جُز چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکا یہ تو شبہ کا ایک ایک فقرہ غلط ہوگا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

ثانیاً اُترنے کی مسافت سارا ضلع لب نہ ہوتی کہ اس کا جُز لا متروک ہے۔

**ثالثاً** نہ صرف لب بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی جو زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جُز ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہوئی اُتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کئے۔

**رابعاً** اب اُس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ حیثیہ ب لا متروک ہے۔

خاصہ اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع لب - ۲ جز + ضلع ب ج - یک جز = وتر - ۲ جز - ۳ ضلع لب + ضلع ب ج یک جز = وتر تو جاری وارد نہ ہوگی، ہاں اگر عروسی وارد ہو تو اسی شعبہ ۱۹ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفع ہوگی کلا اس تقریر میں ہے۔

شعبہ ۲۳: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے دو حصے کر سکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصل ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلثاتین جز سے ہے اسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو اور ایک اقسام ہونے لگیں یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم بن پڑیے تو جز منقسم ہو گیا) (صدر)۔

اقول اولاً ہرگز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو اقسام جز مانیں، دلیل یہ کہ خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ۶، تو قسم اصغر لا ۶ ہوگی اور مساوات یہ بنے گی:

$$(۶ - لا) = ۶ یعنی لا - لا = ۶ - ۶$$

بجز و مقابلہ لا - لا = لا + لا تکمیل مجذور کریں - لا + لا + لا = لا + لا + لا

اب لا مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹ شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم کرنے سے بھی مربع کامل حاصل ہوتا ہے تو لا مربع کامل ہے جس کا جذر لا نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں ضرب دے یا جس پر تقسیم کرے سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیض یا مقسوم علیہ

علمہ اقول یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط، قسم اکبر، قسم اکبر، قسم اصغر، لا جز بمقام اربعہ متناسبہ خط ۶ قسم اصغر، مربع قسم اکبر کو اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی ہے مقالہ ۹ شکل ۲ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا غرضیث ہے یہ وہی مقالہ دوم میں ثابت ہو چکا تھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

علمہ مسئلہ ضرب استبانت اولیٰ میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا۔ استبانت چارم سے ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قسمت مربع نہ ہو اور حاصل قسمت و مقسوم علیہ کا مضلع = مقسوم ہوتا ہے تو مربع دیگر مربع کا مضلع مربع ہوا حالانکہ استبانت چارم ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علمہ مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر مربع ۳ عدد جبکہ مربع ہے تو ضرور ۴ × مربع = مربع ہے تو عدد مربع ہے ۱۲ منہ۔

بھی مربع کامل ہوتا ہے یہاں پہلے کو ۵ میں ضرب دینے سے مربع کامل حاصل ہوا تو واجب کہ ۵ بھی مربع کامل ہوا اور یہ بدیہی البطلان ہے، و بوجہ دیگر ۶ قسم اصغر کو فرض کیجئے تو اکبر لا۔ ۶ ہے اور مساوات یہ لا۔ ۷ = (لا۔ ۵) + لا۔ ۲ = لا۔ ۲ + لا۔ ۲ = لا۔ ۲ بجور مقابلہ لا۔ لا۔ ۷ + لا۔ ۷ = لا۔ ۱۴ بلکہ لا۔ ۱۴ = لا۔ ۱۴ بتکلیل مجذور لا۔ لا۔ ۶ + لا۔ ۶ = لا۔ ۱۲ = لا۔ ۱۲ یہاں دو استحالے ہوئے، ایک تو بدستور تین کا مجذور کامل ہونا، دوسرے منفی کا مجذور ہونا، حالانکہ کوئی منفی مجذور نہیں ہو سکتا کہ اُس کا جذر مثبت ہو یا منفی بہر حال اس کے نفس میں حاصل ضرب مثبت آئے گا کہ اثبات کا اثبات اور نفی کی نفی دونوں اثبات ہیں ہاں نفی کا اثبات یا اثبات کی نفی نفی ہے مگر مجذور میں اس کا امکان نہیں کہ مضروبین میں تبدل نفی و اثبات سے ٹکے کی ضرب اس کے نفس میں نہ ہوئی تو اگر یہ شکلیں خط مرکب میں اجزاء کو بھی شامل ہوں خود غلط و باطل ہیں۔

**لطیفہ اقول** ہمارے یہ دونوں بیان نفس ہر دو شکل پر بھی وارد ہو سکتے ہیں کہ لا و ۶ جس طرح اعداد مفروض ہو سکتے ہیں یونہی امتداد اولہ جواب ترکنا لا اختیاری۔  
**لطیفہ اقول** یہاں ایک منطقی سوال ہے شک تہیں کہ ہر مجذور منفی ہو سکتا ہے مثلاً ۲۶ - (۲) = ۲۰ تو صادق ہو اگر بعض مجذور منفی ہیں تو اس کا عکس بھی صادق ہو گا کہ بعض منفی مجذور ہیں، حالانکہ اس کی نقیض صادق ہے کہ کوئی منفی مجذور نہیں و جوابہ ظاہر من دون استتار۔

**ثانیاً** حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتدادات موہوم سے بحث کرتا ہے اجزائے متفرقہ سے جو خط مرکب ہو اُسے ایک اتصال موہوم عارض ہو گا، اُس کی یہ تقسیم ہو سکے گی نہ کہ اجزاء کی۔  
**مشبہ ۲۴** : اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو اگر خط دو جز کا ہو اُس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جز ان دونوں کے ملحق پر رکھا جائے  
 عہد یابیوں کے کہ جب دو عددوں کا حاصل ضرب مربع ہو تو وہ دونوں مسلط متشابہ ہیں (شکل ۲ مقالہ ۹) دو مسلط متشابہ وہ جن کے اجزاء اُسے ضربی متناسب ہوں (صدر مقالہ) اور ہر دو مسلط متشابہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں (شکل ۸ مقالہ) تو جن کا حاصل ضرب بیع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں پھر ہر دو عدد دو مربعوں کی نسبت پر ہوں اور ان میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے (شکل ۲۲ مقالہ) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو اور ان میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو پہلے کہ مربع ہے اور ۵ میں ضرب دینے سے مربع بنا، لاجرم ۵ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو انقسام ہو گیا (شرح مقاصد)۔

**اقول** یہ وہی شبہ ۵ ہے اور اس کا رد وہیں گزرا، اجزا رکھی نہیں گئے بلکہ ان میں امتداد داخل ہو گا اسی کا انقسام حاصل ہو گا۔

**شبہ ۵**، ہر خط کی تنصیف کر سکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو حسبِ ضرورت منقسم ہو جائے گا (مواقف و مقاصد)۔

**اقول** یہ وہی شبہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔

**شبہ ۲۶**، ہر زاویہ کی تنصیف ہو سکتی ہے (مواقف و مقاصد) تو وہ جزو کہ دونوں خطوں کے ملتی رہے منصف ہو گیا (شرح مقاصد)۔

**اقول** تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اول پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ راس نہ ہوتی تنصیف جزو راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اسی نقطہ کی جگہ۔

**شبہ ۲۷**، ایک مثلث متساوی الساقین میں جس کے قاعدے کے اجزاء ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ اس زاویہ پر ساقوں میں اصلاً انفرج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدہ کی طرف سے اوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جاتے گا یہاں تک کہ ایک جزو کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جزو سے کم ہو گا۔ یہی انقسام ہے (مختصر فی شرح کتاب الاہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدرائیں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقیں ۵، ۵ جزو کی ہوں اور قاعدہ ۴ جزو کا اور انفرج کا گھٹناؤں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جزو حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا، یونہی ایک ایک جزو ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جزو سے کم رہے گا۔

**اقول** وتر کا تین جزو کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزاء کم لیں ضرور دو جزو متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جزو کی قدر انفرج اور اگر ساقوں کے دونوں جزو ختمی چھوڑ کر وتر میں ۴ جزو لئے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہوگا اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جزو ہیں وتر میں ۴ حسبِ ۲ ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو حسبِ ۲ رہیں گے وتر میں جزو وسطانی ایک ہوگا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کر سکتے کہ یہ ۲، ۲ حسبِ ۲ ہوں ہیں کہ ایک ملتی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا جب اسے حذف کرو گے صرف جزو ملتی رہ جائے گا، نہ ساقیں رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدرائے اس

مشبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتے کے بعد زاویہ بقدر ایک جڑ کے رہے تو ملتی جڑ سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتی کے بعد انفرج بقدر دو جڑ کے ہو تو ملتے پر پورا جڑ ہوگا۔

**اقول اولاً** صدرائے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وجہ ضعف بتا دی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلیں کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں ان ضعف دلائل ہیں کہ متکلیں انہیں نہیں مانتے تو ان کا وجود اتصال جسم بر مبنی اور اتصال جسم نفی جڑ پر، تو ان نفی جڑ پر استدلال مصادره ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر ماوا الزوا یا اور متکلیں صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنیٰ کا بطلان بھی اس پر مبنی ہے کہ متکلیں ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کمی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتی کے بعد انفرج بقدر ایک جڑ کے رہے تو ملتی پر جڑ سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتی پر کہاں انفرج اور کہاں زاویہ۔

**ثالثاً** ایک جڑ سے مراد تنہا جڑ واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جڑ کہہ رہا میں گئے اور اگر ایک جڑ، انفرج مراد تو اس پر بنائے دلیل خطا القیاد اور دو جڑ کی اصل حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک ایک جڑ حذف کر دے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفرج کہا نہ قاعدہ۔

سابعاً ہم مشبہ کی وہ تقریر کی جس پر کچھ وارد نہیں ۱۰، ۱۰ جڑ کے دونوں ضلع اور ۶ جڑ کا وتر ساقوں کا انفرج وہ فاصلہ ہے جو ان کے دونوں جڑ و متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جڑ چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورت مذکورہ میں انفرج ۳ جڑ ہو اب ساقین سے ایک ایک جڑ کم کیا ضرور ہے کہ انفرج گٹھا، اب اگر ایک جڑ سے کم گئے جڑ منقسم ہو جائے گا۔ تو ضرور یہاں انفرج ۳ جڑ رہا، پھر ایک ایک جڑ ساقوں سے گٹھا یا دو جڑ رہا پھر گٹھا یا ایک جڑ رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جڑ ہیں اور انفرج صرف ایک جڑ، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جڑ کم کر دے ضرور انفرج ایک جڑ سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

**ثُمَّ اقول** حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں۔ بہت



صاف و مختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث متساوی الاضلاع ہے جس کا ہر ضلع ۳ جڑ۔ ب۔ ۱۔ ج۔ ۵ کا  
 فاصلہ ایک جڑ۔ ہے تو ضرور ب ج کا اُس سے کم رہا۔ جواب اقول واضح ہے اجزاء ہر دو متصل  
 نہ ہوں گے امتداد فاصلہ ہے وہی ہر جگہ گنجے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔  
 مشہد ۲۸: محیط دائرہ اگر اجزائے لا تجزئی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے دو طرف ہونگی  
 ایک بیرونی خارجہ دائرہ کی جانب ہے، یہ محذب ہے۔ دوسری اندرونی گرد داخلہ دائرہ کی طرف ہے  
 یہ مقعر ہے۔ یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا لودہ اور نلک الاغلاک  
 کا منطبقہ برابر ہو گیا کہ معدل انتشار کے محذب و مقعر مساوی ہوتے۔ اب اُس کے نیچے ایک اور  
 دائرہ بلا فصل لیجئے ضرور اس کا محذب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بغرض مذکور  
 اس کا مقعر ایک محذب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محذب معدل کا مساوی۔ یعنی متصل دائرے فرض کرتے آئیے یہاں تک کہ اس  
 دائرہ صغیر سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر و محذب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا  
 محذب یکم انطباق اس سے اور پروانے کے مقعر سے اور یکم متساوی اُس کے محذب سے تو ظہور سے  
 اُس دائرہ زمین تک یہ تمام دائرہ برابر ہوتے، لا جرم دائرے کا مقعر اس کے محذب سے چھوٹا ہو گا یہ  
 چھوٹا ہونا دوسری طرح ہو سکتا ہے، ایک یہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جڑ منقسم ہو گیا۔  
 دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب طے ہوتے ہوں اور بالائی جانب جدا جدا یوں بھی انقسام ہو گیا  
 کہ غیر ملاتی غیر ملاتی ہے۔ معتمد بالائی جانب میں جو فرض ہیں اگر ایک جڑ۔ سے کم ہیں جڑ منقسم ہو گیا اور  
 ایک جڑ کی قدر ہیں، تو دائرے کا محذب مقعر سے دونا ہو گیا، اور یہ لبشات جس باطل ہے (مخلص  
 موائف و مقاصد)

**اقول** رحمہم اللہ العلماء ورحمنا بہم (اللہ تعالیٰ علما پر رحم فرمائے اور ان کے  
 صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب طبع محض ہے۔

اولاً محذب و مقعر کسے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محذب و مقعر آج ہی سنے محیط بھڑال  
 ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خط عرضی ہو جیسے فلا سفر مانتے ہیں۔ یا جوہری -  
 محیط کے لئے اگر دو طرفیں ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہو گیا کہ اُسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ  
 جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

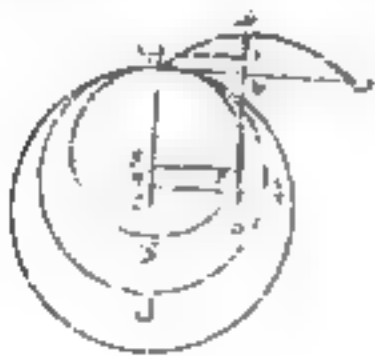
ثانیاً اگر بالخصوص محیط جوہری میں یہ بیداشت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل یہ ہیں  
 تمام ہو گئی کہ اجزاء میں دو طرفیں ثابت ہر تین، قطعاً فرض شے دون شے کے صالح ہوتے۔ آگے

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکہ ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب کہ اُس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اُس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

شعبہ ۲۹، اب ایک خط ہے اور اس پر ا ح  
متناہی اور ب ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ  
۶ و ۵ ح الخ کو مرکز فرض کر کے ب کی دوری پر ا ح کی  
طرف تو سین گینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا تو س  
کا ملحق خط ا ح میں نقطہ ۵ سے قریب ہوگا اور خط ب ح  
غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط ا ح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ تو س

اقول بلکہ توجیہ و تقریب مشبیہ یہ ہے ہم دلوں کی کرتے ہیں کہ ہر خط محدود و غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے لہذا خط محدود ہے اس پر مربع (۶) بنایا اور خط ب (۶) کو ح تک کھینچ دیا ۶ پر

ب کی دوری سے دائرہ بی دسم کیا ضرور ہے کہ نقطہ ح پر گزرنے کا کہ ح ۰ اُس کا نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ۷ سے نیچے نقطہ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ بدل کھینچیں ضرور ہے کہ خط ا ح کو کہیں قطع کرے اگرچہ یہ یا تو تک بڑھا کر کہ اس کا نصف قطر ۷



خط ۶۳ سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن بی، بل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں بی کی دوری پر کھینچے گئے قوس پر متاس ہیں اور متاسس دائروں کا دوبارہ متاس یا کہیں قاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہو جائے، لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرہ بی بل وہ نقطہ متاس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرہ بی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ بی بل خط لوح کرج پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گذر کر کرج سے نیچے مثلاً ۹ پر، نیز یہ محال ہے کہ ای یا انس سے اوپر مثلاً عہر پر قطع کرے کہ لب اس سب قوسوں کا کل اول یعنی خط متاس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اوریوں وتر یا وتر کا جز، بہر حال قطع ہو جائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا اور گزرنے سے قوس و خط کا انطباق کب لازم۔ لاجرم لوح کے درمیان کسی نقطہ مثلاً ر پر قطع کرے گا بعینہ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا طبعی لوح کے درمیان لوح کی طرف گزرنے کا کسی خط کے لئے اگرچہ لا تناہی کی محال ہے مگر لا تقصی ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور انس پر نقطہ فرض کر کے بی کی دوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں لوح کے درمیان گریں گی تو خط محدود لوح کی تقسیم نامحدود ہوئی، اگرچہ اسے مرکب ہونا واجب تھا کہ انس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں کر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جز درکار اگر اجزا لا تناہی ہوں تقسیم نامتناہی لا تقصی ممکن نہ ہو کہ توقف واجب ہونا چار نظام معتزل کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پر اس حال کہ دو عاصروں میں محصور ہیں۔ یہ تقریر شبہ ہے، رہا جواب اقول واضح ہے تقسیم نامتناہی امتداد موہوم کی ہوئی اور وہ اجزا لئے متفرق سے مرکب کی نافی نہیں ہاں متصل ہوتے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسیں انہیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال متنع تو شبہ مندفع۔

تنبیہ اقول اگر نفی جز سے دستبردار ہو کر اس شبہ سے صرف امتداد موہوم کی لا تناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر۔

اولاً سطح مستوی جس میں خط ب ح کو بڑھاؤ، ایسی کتنی دور تک مل سکتی ہے زمین

عہ لہر قطع کرے جیسے قوس لب تو خود اس کا وتر ہے اور ل سے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ

کڑھ ہے۔

ثانیاً وہ رکار کہاں سے آئے گی کہ جو بحر خط پر ہزار قوسیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود ویرکار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متنازعہ سے نخیل کر سکے۔ کیا جو بحر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے متنازعہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزارواں حصہ اتنا ہوگا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہی کہ اس کی مقدور وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محب کڑھ نارنگ بڑھ سکے گا کہ تمہارے نزدیک خرق افلاک محال یا خرق وہی سہی تو محب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ نہیں تو خط کی لاتنا ہی لا تقنی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہتے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول دوزخ اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوتی نہ کہ وہی، یوں تو جس طرح خط کی تنقیف نامتناہی کہتے ہو تنقیف بھی نامتناہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہتے یہ سب کچھ مسلم مگر عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر قوسیں غیر متناہی ہوتیں ضرور روح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول قرابہ بر خط اگرچہ بال بھر کا جو حصہ غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہو گیا، اگر اس میں کسی محدود وہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہی رک جائیگی حالانکہ نہیں رکھتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے تو جنوں و فلسفہ میں کتنا فرق ہے۔

ثلاً اقول بحمدہ تعالیٰ یہ رد فی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوہ کے رد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود محدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لا تقنی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی و قوت بالفعل واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتنا ہی لا تقنی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتنا ہی بالقوہ بھی باطل، و ثلاً الحمد۔

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعا سے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جُز سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سرمنڈھتے ہیں حالانکہ ہندسہ اُن کے فترا سے بڑی ہے اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف ناعتنا ہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کہو خط کی چاہو تو یہ کہو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و یاد پرستی ہے۔

ہکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالیٰ  
ولی لتوفیق والحمد للہ سبت  
العلمین وافضل الصلوٰۃ والسلام  
علی الجوہر الفرد المبین والہ  
وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین  
امیت !  
تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا  
مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین  
کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو  
حق کو ظاہر کرنے والے جو ہر فرد (دُریکتا) پر  
اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام  
امت پر۔ آمین ! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل اُس کے بطلان پر  
اُتنے برہان قاطع۔ بحکمہ تعالیٰ کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہات مقطوعہ  
ہیں۔ یہ ۲۹ ہی جیسے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متاعل ہیں۔  
ایک ایک کو کسی کئی کر کے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بحکمہ اللہ تعالیٰ ردودہ ہوئے  
کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ہزار منشور کر سکتا  
ہے واللہ الحمد۔

موقوف چہارم : درباره جسم ہماری رائے اقوال وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالیٰ  
کی توفیق کے ساتھ لکھتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کر دیا کہ جُز لایقجز ہی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے  
جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرتب ہوتے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں  
کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جُز ہے اور حجم حسی جس طرح  
ہم نے ثابت کیا یونہی تماس جتنی ماننا مشکل ہے۔

اولا جس بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر  
متقارب جسموں کو تماس گمان کرے مگر تماس میں قوت لامسہ کا اور اک اس غلطی پر کیونکہ

محول ہو۔

ثانیاً انگشتی ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیل ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتی کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جبراً رہنا واجب نہ ہو تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثاً ہم نے اجزائے لاتیجزی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بجز انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عز وجل افلم ينظروا الى السماء فوقكم كيف ينزلهن و ينزلها و ما لها من قسور  
عزت و بجل و الے اللہ نے فرمایا، کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلہا رکھنے نہیں۔

آسمان اگر اجزائے لاتیجزی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی جز دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں آتا ہے کہ بیرونی و صورت سے جسم کا ترکیب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابل انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیہ ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجزیہ میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل و محال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر ناجائزہ امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لاتیجزی پر مبنی ہوگی جس طرح ہم نے موقع دوم میں آیہ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکان مذہب جمہور متکلمین ہے اور بعض میں وقوعاً مذہب محمد بن عبدالحکیم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور علم حق عزوجل کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب غمہ مشورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔

پچھلے نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، پچھلے مشرب اشراقیہ، علیہ اس کے تین جز ہیں نفی جز اور بیرونی سے ترکیب اور انقسام متناہی اور مینوں باطل ۱۲ منہ مغرکہ علیہ اس کے بھی تین جز ہیں اول و سوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لاتیجزی سے ہوں ۱۲ منہ مغرکہ

لہ القرآن الحکیم ۶/۵۰



پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم۔ اور صحیح یہ ہے جو توفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متغیر ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قہرہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسئلہ پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشدد جو پوری کا اعتراض کہ اجزاء تحلیل یہ بداہتہ ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں تو ان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ میں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لاتجزئی نہیں ہو سکتے۔

اقول اولاً یہ بداہت وہیں تک مسلم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو ہی تم نے دیکھا اور یہی تمہارے ذہنوں میں جا ہوا ہے۔ دوبارہ جو اہر تمہاری جتنی بداہتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بداہت وہم نہیں یہ بھی انہیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کو حجم توں ہے کہ خود ہی متصل وعدائی ہے اور اسے دو چار ہزار کس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کہ جن کا اتصال ممکن، ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم ان اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو ان سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے متداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکم بداہت اس قدر ہے نہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بداہت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کے جائیں اور وہ ٹکڑے انہیں اوضاع پر پھر ملا دئے جائیں دوبارہ یہی کرہ بن جائے گا۔ اس حکم بداہت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں کہ فرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیاً علیٰ اہلہا تجفف بواقش (براقتش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک اقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ بر تقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض آئے اقسام کو جن کا اقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہو سکیگی۔ بر تقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

علہ کہ ہر جسم اجزائے لاتجزئی ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جزم صحیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علہ کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جزم باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتجزئی کہ اگر ان میں کسی کا انقسام ہو سکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوتے تو وہی آتش تمھارے کاسہ میں ہے بہر حال اجزائے لاتجزئی پر انتہا واجب، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک قناری ہیں تمھارے نزدیک غیر قناری، اور اجزاء قناری ہوں خواہ غیر قناری کسی طرح اس قابل نہیں کہ طیس اور مست داخل نہ ہوں، اور ان سے تم و ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر حالت خالصہ۔ اب تشدق صاحب کو چاہئے کہ اجزائے دیگر طلیسید پر ایمان لائیں کہ انھیں تک تحلیل ہو کر پھر ترکیب بن پڑے گی یہ ہے ان کا فلسفہ، یہ ہے ان کا تشدق و تصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزاء لاتجزئی فرمادئے گئے جیسا کہ آیت کریمہ سے گذر اور اجزائے لاتجزئی مل نہیں سکے تو ان کا اعادہ کس طرح ہوگا۔

**اقول** قدرت الہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولیٰ سبحنہ و تعالیٰ نے اجزاء میں قوت نور کی ہر روز قیامت اُن پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے اُن میں بالمش ہو اور بالیدگی اُن کو اجسام قابل اتصال کر دے بعد امتزاج اُن سے وہی جسم متصل وحدانی حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اُس مقدار کی طرف رد فرمادیا جائے جس پر وہ اُمیں تھا او کما شاء ربنا و علیٰ ما یشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں جو علامہ کبیر العلوم نے شبہ ۱۲ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ممکن کر سکانے سے وتر میں خلل ہو کر خود بڑھ جائے یہ احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رد کیا کہ تمھارے نزدیک تو مقدار انضمام اجزاء سے برصتی ہے یہاں وتر میں کون سا جز بڑھا، اور اگر جز خود ہی بڑا ہو جائے تو جز کب رہا خط ہو گیا۔

**اقول** یہ رد وہاں بھی جیسا تھا ظاہر ہے اولاً مستحکمین نے یہ کہا کہ انضمام اجزاء سے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

ثانیاً بعد تحلیل جیسے رد رہا تو اس کا جیسے رد رہنا کس نے واجب کیا تھا، غالباً اسی لئے اخیر میں فرمادیا فافہم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالیٰ اسے راستہ درود نہیں کسما کا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ت) یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مودعی ہوئی۔

والہم بالحق عند ربنا وهو اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے اور



بِکُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَعَلَى سَيِّدَتِنَا مُحَمَّدٍ وَ  
 آلِهِ وَصَحْبِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ  
 آمین۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔  
 وہ ہر چیز کو جانتے والا ہے اور ہمارے آقا ،  
 آپ کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو،  
 آمین۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو  
 پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

---